LEBENSFORMEN

GEISTESWISSENSCHAFTLICHE
PSYCHOLOGIE UND ETHIK DER PERSÖNLICHKEIT

VON

EDUARD SPRANGER

DRITTE VERBESSERTE AUFLAGE
(DRITTES BIS ACHTES TAUSEND DER ERWEITERTEN FASSUNG)



HALLE (SAALE)
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1922

ALOIS und SOFIE RIEHL

in Liebe gewidmet

Es liegt in den Charakteren eine gewisse Notwendigkeit, eine gewisse Konsequenz, vermöge welcher bei diesem oder jenem Grundzug eines Charakters gewisse sekundäre Züge stattfinden. Dieses lehrt die Empirie genugsam, es kann aber auch einzelnen Individuen die Kenntnis davon angeboren sein. Ob bei mir Angeborenes und Erfahrung sich vereinige, will ich nicht untersuchen; aber soviel weiß ich: wenn ich jemand eine Viertelstunde gesprochen habe, so will ich ihn zwei Stunden reden lassen.

Goethe zu Eckermann, 26. Februar 1824.

Inhalt.

Vorwort zur 2. Auflage.

Die erste Fassung dieser Schrift wurde zu einer festlichen Gelegenheit in vierzehn Tagen glücklicher Eingebung entworfen und vollendet. Obwohl die alte Sonderausgabe seit langem im Buchhandel fehlt, sind sieben Jahre bis zu der Neugestaltung vergangen, die ich in diesem Bande vorlege und in der kaum eine Zeile des alten Textes wörtlich erhalten geblieben ist. Die strenge Forderung des Horaz, das „nonum prematur in annum", ist also beinahe erfüllt, und nicht nur äußerlich. Denn Tag für Tag und Jahr für Jahr habe ich die alten Grundgedanken immer von neuem durchdacht. An jeder Erscheinung des gegenwärtigen Lebens, an jedem geschichtlichen Zusammenhang habe ich meinen Ansatz wieder und wieder geprüft. Ich glaube nicht, daß es mir gelungen ist, das Problem bis zu seiner letzten Lösung zu führen; aber darauf lege ich Gewicht, daß nichts in den folgenden Blättern bloß spekulativ oder bloß konstruiert ist; alles verdankt seine Einordnung der täglichen treuen Beobachtung des wirklichen Lebens, über dessen Gehalt man nicht philosophieren kann, ohne ihm in Tat und Andacht verflochten zu sein, und dem Umgang mit der Geschichte, in der das eigne beste Leben wurzelt.

Die Hauptabsicht meines Buches könnte ich dahin aussprechen, daß ich mir die Aufgabe gestellt habe, geistige Erscheinungen strukturell richtig sehen zu lehren. Was dem Beobachter der lebenden Natur, dem Maler, dem bildenden Künstler, eine selbstverständliche Ausstattung ist: der Sinn für das Organische und für den organischen Zusammenhang, ist beim geisteswissenschaftlichen Forscher heute noch eine seltene Gabe des Genies, und die Besinnung darüber darf trotz Burckhardt, Dilthey und Nietzsche noch immer eine neue Kunst genannt werden. Ich sehe aber Zeiten voraus, in denen Fehler der Beurteilung geistiger Strukturverhältnisse nicht nur den künstlerischen Geschmack, sondern auch der wissenschaftlichen Erfassung des Lebens unerträglich sein werden.

Wer etwa der Eröffnungsfeier der deutschen „Hochschule für Politik“ im Oktober des vorigen Jahres beigewohnt hat, dem muß in den begründenden Gedanken der Mangel an sicherem Sinn dafür aufgefallen sein, daß die Politik ihre ganz eigene Struktur besitzt, und daß es sich bei der Einführung in ihren Geist um etwas anderes handelt, als wiederum nur um Wissenschaft und Buchwesen und eine zweite Universität. Strukturlosigkeit des Bewußtseins liegt ebenso hinter dem Schlagwort „Sozialismus“, unter dem sich der Geist der Liebe und der Geist der Macht, theoretischer Radikalismus und Künstlerphantastik ungeschieden bergen, von feineren Schattierungen der Bedeutung noch ganz abgesehen. Auf Strukturprobleme führt die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche, Staat und Schule, Wissenschaft und Bildung. Und vielleicht gehört auch dies zur Einsicht in die Strukturverhältnisse des Lebens, daß der Universitätslehrer nicht zugleich Volkshochschulkurse und Fortbildungskurse, Tageschriftstellerei und Verwaltungsarbeit, verantwortliche Weltpolitik und Parteisachen betreiben kann, wenn er „daneben“ noch die Wissenschaft fördern und seiner Lehrtätigkeit wahrhaft leben soll. Es ist immer ein schweres Krankheitssymptom der Kultur, wenn nach der Volkstümlichkeit der Wissenschaft früher gefragt wird, als nach ihrer Wahrheit.

Daß damit nicht einer lebensfremden Forschung das Wort geredet wird, glaube ich durch den Inhalt meines Buches zu beweisen, das übrigens selbst nur im täglichen Kampf mit einer Fülle anderer dringender Ansprüche an meine Kraft entstand. Ich mußte mir den hier gezeichneten Weg auch deshalb bahnen, weil ich nur auf ihm den Zugang zu den Voraussetzungen einer wissenschaftlichen Bildungstheorie finden konnte, die mir vorschwebt. In meinen Vorlesungen über die „Philosophische Grundlegung der Pädagogik“ bedeuten die Abschnitte, die die Theorie der Bildungsideale und die Psychologie des Bildners behandeln, eine unmittelbare Anwendung der „Lebensformen“, während das Problem der Bildsamkeit noch weitergehender Untersuchungen bedarf. Andererseits habe ich in wiederholten Vorlesungen über „Kulturphilosophie“ die Methoden, die hier auf die Erforschung der Individualität angewandt werden, auf das Problem der überindividuellen Geisteszusammenhänge zu übertragen gesucht. Jedoch gehört dazu eine Theorie der überindividuellen Subjekte und eine Analyse der soziologischen Strukturen, die beide aus dem Zusammenhang der vorliegenden Arbeit noch ausgeschlossen bleiben mußten.

So wenig es sich also um lebensferne Wissenschaft handelt, so sehr handelt es sich doch um Wissenschaft. Ich sehe voraus, daß man auch den hier entwickelten Typen gegenüber, die durch ein Verfahren der Isolierung und Idealisierung entworfen werden mußten, mit dem Einwand kommen wird: das Leben enthalte solche Einseitigkeiten nicht. Die Antwort hierauf bitte ich mir im voraus zu erlassen. Denn wer nicht den Mut hat, rationale Linien durch den Zusammenhang des Lebens zu ziehen, dem fehlt der Mut zur Wissenschaft und zum Denken. Ich muß aber auch hervorheben, daß man in dieser Untersuchung nicht sogenannte psychologische „Feinheiten" und individuellste Abtönungen erwarten darf. Denn die Aufgabe bestand zunächst nur darin, die großen, entscheidenden Linien zu ziehen; und je mehr diese als Selbstverständlichkeiten empfunden werden sollten, um so eindringlicher wird ihre Richtigkeit bewiesen sein. Auch historische Beispiele habe ich nur in beschränktem Maße herangezogen, weil in jedem über den allgemeinen Typus hinaus besondere Züge enthalten sein müßten. Späteren Arbeiten bleibt es vorbehalten, in die feineren Verzweigungen einzutreten; denn was ich zeige, ist nur der Vorhof; dahinter aber öffnet sich ein unbegrenztes Feld für weitere Erforschung.

Damit hängt es auch zusammen, daß ich an keiner Einzelheit mit unbelehrbarem Starrsinn festhalten würde. Die größte, jahrelange Arbeit habe ich auf den ersten Abschnitt verwandt, in den eine Fülle von Lehnsätzen aus der Kulturphilosophie hinübergenommen werden mußte. Das dritte Kapitel enthält für mich entscheidende Gedankengänge, deren Motive ich hier nur kurz andeuten konnte. Wahrscheinlich wird dieser Abschnitt einem Leser, der der geisteswissenschaftlichen Analyse noch fernsteht, erhebliche Schwierigkeiten verursachen. In diesem Fall empfehle ich, mit dem zweiten Abschnitt zu beginnen, der den Kern des Ganzen darstellt und den ersten Versuch zur Durchführung, nicht bloß zur methodischen Grundlegung einer geisteswissenschaftlichen Psychologie bedeutet.

Wieweit meine Aufstellungen auf ganz andere Kulturen als die abendländische, also etwa auf orientalische oder primitive, anwendbar sind, wage ich heute noch nicht zu entscheiden. Nur so viel ist mir gewiß, daß wir auch sie nur gegen unser differenziertes und historisch-eigenartiges Kulturbewußtsein abzeichnen können, und daß eben in dieser Abgrenzung der fruchtbare Blick des Ver-

stehens enthalten ist, der über unverbundene Tatsachen hinaus zu eigentlich struktureller Durchleuchtung führt. Im vorletzten Kapitel des Ganzen habe ich diese Problematik des Verstehens, über die ich schon wiederholt gehandelt habe, noch einmal aufgerollt.

In der Bereicherung des Rüstzeuges von typischen Kategorien, mit denen wir die Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens auffangen können, liegt nicht nur der Fortschritt unseres historischen Verständnisses, sondern auch eine notwendige Aufhellung unseres Blickes für die Gegenwart. Die Typik der Lebensformen, die bei Nietzsche manchmal aphoristisch aufblitzt, mußte aus einem geistesphilosophischen Gesamtbilde heraus neu gedacht werden. Um jedoch dem Vorwurf zu entgehen, daß ich einen hoffnungslosen Relativismus der Standpunkte lehrte, habe ich im dritten Abschnitt wenigstens die Grundlinien der Ethik gezogen, die, von dieser Seite aus gesehen, nun ein völlig neues Gesicht empfangen mußte. Sollte es mir gelungen sein, dem Bewußtsein der suchenden Gegenwart einige Ariadnefäden durch die Labyrinthik des Daseins zu geben, so würde ich es nicht beklagen, wenn jeder den Mittelpunkt seiner Orientierung doch auf seine ganz besondere Art wählen sollte. Die Altersweisheit der „Wanderjahre“, daß man auf der Reise des Lebens nichts suchen und finden solle als sein höheres Selbst, kann für unsere Zeit wieder zu einer jugendlichen Wahrheit werden. Es wird ihr gelingen, die ewigen Materialien des Lebens zu einem neuen schöpferischen Hochbilde zu formen; aber nur dann, wenn das Fundament, auf dem sie baut, das alte, ewige der Menschheit ist, bei dem auch Goethes Andacht zuletzt verweilte: Ehrfurcht. Es gibt keine höhere Religion als Ehrfurcht vor dem Leben — mag sie dann in jeder eigenen Sprache reden, die ihrem innersten Strukturgesetz gemäß ist. —

Man schließt die Arbeit ernster, schwerer Jahre nicht ohne tiefes Dankgefühl. Die vielen — Lebende und Tote — die mit ihrem Schaffen, ihrem Sein und ihrer Seele mir auf meinem Weg geholfen haben, ja selbst das Bild der Landschaften, die mir mit ihrer Stille Kraft und Freude gaben, umfasse ich zurückblickend in schweigender Dankbarkeit.

Heidelberg, den 22. März 1921.

Eduard Spranger.



Vorwort zur 3. Auflage.

Obwohl ich glaube, daß dieses Buch zu denen gehört, die mit der inneren Reifung des Verfassers ständig fortwachsen sollten, habe ich doch für die neue Auflage nicht viel ändern können. Sie ist bereits nach neun Monaten notwendig geworden, ein mich beglückender Beweis, daß die Psychologie, die ich gesucht habe und gefunden zu haben glaube, auch anderen Antwort auf ihre Fragen zu geben vermochte. Neu formuliert habe ich nur das Kapitel über „Ichkreise und Gegenstandsschichten", dessen Grundgedanke mir nicht befriedigend herausgekommen war. Sachlich ist er nicht nennenswert verändert. Aber hier ist die Stelle, an der weiter gearbeitet werden muß und an der sich mir bereits fruchtbare Ausblicke über das vorliegende Thema hinaus eröffnet haben. Ich hätte das Kapitel jetzt auch überschreiben können: „Das Relief des Lebens", wie ich das ganze Buch mit den Andeutungen über die „Bewegung des Lebens" geschlossen habe.

Das übrige ist, um den Preis des Buches in erträglichen Grenzen halten zu können, durch Manuldruck vervielfältigt worden. Hier mußte ich also auf Änderungen verzichten, die sich auch wohl nur auf Einzelheiten hätten erstrecken können. Eines aber möchte ich nochmals betonen, wie ich es bereits in der programmatischen Schrift: „Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule" (Teubner 1922) getan habe: die Grundlage meiner Psychologie bildet eine ausgebreitete, weit über die herangezogenen Beispiele hinausreichende Anschauung von den Formen des Lebens in Geschichte und Gegenwart. Ohne diese Erfahrungsbasis bleiben meine Typen leer und unverstanden; für den Unfug, der aus ihrem bloß schematischen Gebrauch entstehen muß, trifft mich kein Vorwurf und keine Verantwortung.

Bedauern muß ich, daß ich mich mit verschiedenen neuen Schriften, die meinem Gegenstande nahestehen, nicht eingehend auseinandersetzen, noch mehr, daß ich ihre Ergebnisse nicht an

den geeigneten Stellen verwerten kann. Beachtenswerte Ergänzungen wird der Leser in dem gedankenreichen Buch von Müller-Freienfels, Philosophie der Individualität (Leipzig 1921) finden. Schon der Fassung des Titels nach gehört sodann in den Zusammenhang einer Strukturpsychologie das umfangreiche Werk von Karl Girgensohn, „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage." Leipzig 1921. Ich kann hier nicht eingehend begründen, weshalb ich die Methode des Buches ablehnen muß. Der Verfasser macht sich alle entscheidenden Einwände selbst; aber wie sehr viele andere, schlägt er dann „trotzdem" den experimentellen Weg ein. Nach meinen Begriffen sind das (trotz der Stoppuhr) überhaupt keine Experimente, sondern methodisch geleitete Unterhaltungen, die zunächst ästhetische Eindrücke und populärreligionsphilosophische Ansichten betreffen. (Vgl. S. 31 f., 692.) Aber ganz abgesehen von dieser Frage der Materialbeschaffung: das Entscheidende ist hier wie bei aller experimentellen und nichtexperimentellen Psychologie das Rüstzeug an psychologischen Kategorien, mit dem eignes und fremdes Erleben gedeutet wird. Jede Wissenschaft erhält genau Antworten von der Art, wie sie ihr begrifflicher Ansatz in das Material hineinfragt. Das Buch von Girgensohn wird jeden unzweideutig belehren, daß es unmöglich ist, die Struktur des religiösen Erlebens aus Gefühlen, Vorstellungen und Willensprozessen aufzubauen. Besonders fruchtbar scheint es mir daher an den Stellen, wo es durch die besondere Natur des religiösen Problems über seinen eigenen Ansatz hinausgetrieben wird. Schon in der an Külpes Psychologie angelehnten Betonung der fundierenden Rolle des Gedanklichen liegt ein Schritt in die wirkliche Strukturpsychologie. Noch deutlicher aber wird diese Anerkennung auf Seite der „Ichfunktionen". In diesem Zusammenhang kommt der Verfasser ganz automatisch auf die Schichtentheorie, die ich im 6. Kapitel des 1. Abschnittes skizziert habe. Man vgl. bei Girgensohn besonders S. 424, 436, 461 f., 485 ff. (und dazu 618 ff.), 557 usw.

Mit ganz besonderer Freude erfüllt es mich, daß ich mich meinerseits durch die immanente Entwicklung meiner Gedanken in die Nähe eines so gestaltungsmächtigen Denkers wie Heinrich Rickert geführt sehe, zumal wir beide von sehr verschiedenen Fragestellungen unseren Ausgang genommen haben. Auch heut noch

wird es natürlich die Fassung unserer Resultate bestimmen, daß Rickert von einem logischen, ich von einem psychologischen Problem, er von der Eigenart des Historischen, ich wenigstens hier vom Systematischen herkam. Aber in dem jetzt verselbständigten Kapitel: „Die irrealen Sinngebilde und das historische Verstehen" in der 3. und 4. Auflage seiner „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" (Tübingen 1921) finde ich die stärksten Berührungspunkte. Es scheint mir nur ein Unterschied des wissenschaftlichen Sprachgebrauches, wenn Rickert den Namen „Psychologie" auf jene sinnfreie Wirklichkeitswissenschaft einengt, die ich als Psychologie der Elemente bezeichne und ebenso wie er zur Naturwissenschaft rechne. Ich fordere das Wort Psychologie für die Wissenschaft vom sinnerfüllten Erleben zurück, und weil dieses Stück wertbezogener Wirklichkeit immer in überindividuelle, aber gleichfalls wirkliche und wirkende Kulturzusammenhänge hineingelagert ist, deshalb nenne ich die vom Einzelsubjekt aus gesehene Wertlehre auch heute noch geisteswissenschaftliche Psychologie. In ihrer sachlichen Charakteristik aber stimme ich mit Rickert weitgehend überein. Das Gleiche gilt im besonderen auch von seiner Unterscheidung zwischen Verstehen (als zeitlosem Sinnerfassen) und Nacherleben (als zeitlich-anschaulichem Erfassen) des realen fremden Seelenverlaufes. (S. 429, vgl. „Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften" S. 32f.)

Aber für eine eingehende Auseinandersetzung fehlt an dieser Stelle der Raum. Wesentlich ist mir auch hier die Möglichkeit und die Fruchtbarkeit des Verstehens über den abweichenden Sprachgebrauch und die Verschiedenheit der Fragestellung hinaus. — Mein Buch hat ja überhaupt zum letzten Zweck den Nachweis, daß erst im Verstehen die gemeinsame Welt erwächst, in der wir geistig leben. Ja ich glaube, daß es von der Kraft des Verstehens und vom Willen zum Verstehen abhängt, ob sich wieder die geistigen Voraussetzungen für ein Deutschland bilden werden. Und vielleicht noch mehr: es hängt zum großen Teil von der Aufbringung dieses Geistes ab, ob eine Kultur sein wird oder nicht.

Berlin, den 12. März 1922.

Eduard Spranger.

Berichtigung.

S. 327 Anmerkung 2 lies: „vgl. oben S. 104“.
S. 382 Zeile 13 lies: „das zweite“, Zeile 14 „das dritte“.

---

1. Abschnitt:

Geistesphilosophische Grundlagen.



1. Zwei Arten der Psychologie.

Eine Untersuchung über den Charakter des Menschen und über die Grundformen, deren er fähig ist, könnte mit einem langen Streit darüber eröffnet werden, ob es für die Wissenschaft überhaupt so etwas wie einen Charakter gebe. Die Anhänger eines reinen Empirismus werden auch hier behaupten, daß man sich streng an die tatsächlichen Seelenvorgänge und ihre Abwandlungen halten müsse, daß aber für die Annahme eines konstanten oder sich gesetzlich entwickelnden Trägers dieser Erlebnisse und Reaktionen kein Recht vorliege. Wenn man auch die Zugehörigkeit alles Seelischen zu diesem oder jenem Ich nicht leugnet, so faßt man doch das Ich selber vielfach als einen fließenden Prozeß, als einen Aktus auf, während man die Anwendung des Substanzbegriffes auf das Ich für unzulässig erklärt.

Bedeutet Substanz notwendig so viel wie „materielle Substanz", so ist diese Zurückhaltung nur zu berechtigt. Auch Kant hat den Begriff der Substanz auf das beharrliche Substrat eingeschränkt, das wir apriori als den in der Zeit veränderlichen Naturerscheinungen zugrundeliegend denken. Dieser Begriff der Substanz ist jedoch nur der transszendentale, d. h. der erkenntnistheoretische Begriff eines Beharrlichen überhaupt. Wenn wir in den empirischen Wissenschaften von Substanz reden, so meinen wir damit nicht das absolut Beharrliche und Unveränderliche, sondern nur das einheitliche Gesetz oder den Inbegriff von Gesetzlichkeit, durch den wir ein in der Zeit relativ beharrliches Subjekt denkend bestimmen. Die Substanz löst sich also hier in einen Komplex gesetzlicher Beziehungen auf, die für ein räumlich und zeitlich lokalisiertes Subjekt als gültig gedacht werden.

Ich sehe nicht ein, wie wir in den Geisteswissenschaften ohne einen solchen Substanzbegriff auskommen wollen. Er ist nichts

anderes als die Voraussetzung, daß das Verhalten eines in der Zeit identischen geistigen Subjektes überhaupt wissenschaftlich erfaßbar sei. Erst durch sie wird das geistige Subjekt als ein „Wesen“ bestimmt und die Mannigfaltigkeit seiner Verhaltungsweisen auf „Wesensverknüpfungen“ gebracht.

Der Sachverhalt wird allerdings dadurch noch verwickelter, daß wir das individuelle geistige Subjekt nicht mit allen seinen Eigenschaften als etwas Unveränderliches ansehen dürfen, sondern daß es selbst wieder als einer Entwicklung unterworfen zu denken ist, in der sein „Wesen“ durch gewisse notwendig aus einander folgende Zustandswandlungen gesetzlich erhalten bleibt. Es ist jedoch nicht unsere Absicht, hier Entwicklungspsychologie zu treiben. Sondern wir legen einen Querschnitt durch die Entwicklung, und zwar im Stadium der erreichten Reife, und betrachten das Subjekt in diesem Stadium selbst als den Träger von konstanten geistigen Verhaltungsweisen. Daß es sich hier um Gesetzlichkeiten handelt, bringen wir dadurch zum Ausdruck, daß wir, über die zeitlich verlaufenden einzelnen Erlebnisse und Akte hinaus, bleibende Erlebnisdispositionen und Aktdispositionen im Einzelsubjekt annehmen. Das sind dann für die Wissenschaft nicht etwa geheime Qualitäten, sondern die Niederschläge von Gesetzeserkenntnis und denkender Erfassung des Identischen im zeitlich Wandelbaren. Erst dadurch, daß wir ein gesetzliches Verhalten im geistigen Subjekt voraussetzen, wird es überhaupt ein Gegenstand der Erkenntnis. Wäre es ein regelloses und zufälliges Chaos, d. h. könnte es nicht auf allgemeine geistige Wesenheiten und geistige Wesenszusammenhänge zurückgeführt werden, so müßten wir auf eine wissenschaftliche Charakterologie gänzlich verzichten. Kant aber behält recht, wenn er behauptet, daß schon in dem Versuch einer Wissenschaft gewisse Voraussetzungen des Denkens enthalten seien; diese bilden dann das Grundgerüst der betreffenden Wissenschaft selber. —

Über die besondere Art der geistigen Gesetzlichkeit ist mit alledem noch nichts gesagt. Aber wir wollen nicht in erkenntnistheoretischen Erörterungen stecken bleiben. Vielmehr soll die Charakterologie selbst dargestellt werden. Meine Vorfrage richtet sich nur auf das Prinzip, nach dem sich die großen Grundtypen geistiger Lebensformen voneinander sondern. Und jeder Typus selbst soll auf das besondere Gesetz zurückgeführt werden, von dem aus sein innerer Aufbau begreiflich wird. Ob nun eine solche

Untersuchung unter den Gesichtspunkt der Psychologie fällt, bedarf näherer Erwägung.

Manche schränken den Gegenstand der Psychologie streng auf das Subjekt ein, d. h. auf die Vorgänge und Zustände, die einem individuellen Ich angehören und von einem fremden Bewußtsein überhaupt nur indirekt, d. h. durch Zuhilfenahme der eignen subjektiven Vorgänge, nachkonstruiert werden können. Bei einer solchen Wissenschaft wäre es von vornherein ein Rätsel, daß wir überhaupt an die Innerlichkeit eines Anderen herankommen.

In Wahrheit steht nun diese Innerlichkeit immer in Beziehungen zu objektiven Gebilden. Ich verstehe hier unter „objektiv" zunächst nur das vom Einzelich Unabhängige, ihm Gegenüberstehende, auf das Ich Wirkende. Dahin gehört etwa der Ausschnitt sinnlicher Wahrnehmungen, der uns von der sog. Natur jeweils gegenwärtig ist. Es gehören dahin aber auch die geistigen Objektivitäten, die zwar irgendwie an das Physische angeheftet sind und ihm ihre Dauerform verdanken (Werkzeuge, Sprache, Schrift, Kunstwerke, Riten usw.), die aber zugleich seelisch bedingte Wirkungszusammenhänge bedeuten, in die das individuelle Ich sich von vornherein eingelagert findet. Man muß endlich von den materiellen Ansatzflächen dieser Objektivitäten und von dem seelischen Wechsel- und Zusammenwirken, in dem sie sich geschichtlich-gesellschaftlich aufbauen, noch ein drittes und wichtigstes unterscheiden, nämlich den überindividuellen Sinn, der in ihnen enthalten ist. Indem ich ein „Buch" (also zunächst ein Stück Materie) als einen verkäuflichen Gegenstand betrachte, ordne ich es einem wirtschaftlichen Sinnzusammenhang ein; indem ich es als Erkenntnisleistung ansehe, einem wissenschaftlichen; wenn ich auf seine „Ausstattung" achte, einem ästhetischen. Ohne Zweifel sind es verschiedene Einstellungen meines Bewußtseins, aus denen diese Sinngebungen hervorgehen, und jede dieser Grundrichtungen wird einem besonderen Gesetz unterliegen. So ist z. B. die Gesetzlichkeit des Erkennens eine andere als die Gesetzlichkeit des ökonomischen Verhaltens oder des ästhetischen Schaffens und Genießens.

Indem ich also das Subjekt mit seinem Erleben und Gestalten in die Gebilde der geschichtlichen und gesellschaftlichen Geisteswelt verflochten denke, befreie ich es schon aus der Einsamkeit und Inselhaftigkeit bloßer Ichzustände und setze es in Beziehung zu gegenständlichen Gebilden oder Objektivitäten. Und zwar sind

diese in dreifachem Sinne objektiv: 1. weil sie an physische Gebilde angeheftet sind, gleichviel, ob diese als direkte Wertträger oder als Zeichen oder als ästhetische Ausdrucksmittel fungieren; 2. weil sie aus der Wechselwirkung sehr vieler Einzelsubjekte entstanden sind; insofern nenne ich sie kollektiv fundierte Gebilde; 3. weil sie auf bestimmten Gesetzen der Sinngebung oder Sinndeutung beruhen.

Bei dem letzterwähnten Punkt müssen wir noch einen Augenblick verweilen.

So wenig uns die ganze Natur immer sinnlich gegenwärtig ist, so wenig ist die geistig-geschichtliche Welt uns in ihrem ganzen Umfange gegeben; sondern diese wie jene müssen immer wieder im individuellen Erleben „aktualisiert" werden. Aber auch umgekehrt: so wenig sich der „für uns" bestehende Naturzusammenhang in dem erschöpft, was gerade jetzt in unsere begrenzte Sinnesempfindung hineinfällt, so wenig erschöpft sich die geistige Welt in dem, was dieses oder jenes Einzelsubjekt gerade jetzt erlebt oder gestaltet. Vielmehr: wie die Natur als ein geordnetes Ganzes sich in unserm Geiste aufbaut vermöge einer Gesetzlichkeit von Erkenntnisakten (deren strukturelle Verzweigung den Grundriß der objektiven Natur schon apriori vorwegnimmt), so muß auch unser Wissen von und unser Teilhaben an der geistigen Welt auf einer Gesetzlichkeit des geistigen Verhaltens beruhen, die dem Einzelsubjekt irgendwie immanent ist und die Akte seiner produktiven Einbildungskraft ebenso beherrscht wie die Akte des realen geistigen Verhaltens. Vermöge dieser im Ich lebendigen geistig-gesetzlichen Struktur verstehen wir geistige Schöpfungen, auch wenn sie unter ganz anderen geschichtlichen Bedingungen und aus geschichtlich abweichend organisierten Seelen entstanden sind. Wohlgemerkt: nur das Grundgerüst des Geistes ist so apriori gegeben; die mannigfachen historischen Einkleidungen und Entwicklungsstufen müssen vom Verstehen ebenso mühsam erarbeitet werden, wie die besonderen Naturgesetze. Wären jene aber völlig strukturlos (gesetzlos), so würden wir sie niemals verstehen. Sie wären uns so unzugänglich wie die krankhafte Entartungen des Geistes.

Hier tritt also die Objektivität des Geistigen in einem dritten Sinne hervor: sie beruht nicht bloß auf dem Vorgefundensein vom Ich (auf der Transsubjektivität), auch nicht bloß auf dem seelischen Zusammen- und Wechselwirken vieler (auf der Kollek-

tivität), sondern auf einer geistigen Gesetzlichkeit des Erzeugens und Nacherzeugens (auf der *Normativität*). Diese dritte Bedeutung des Objektiven nenne ich künftig auch das Kritisch-Objektive, während das noch nicht auf geistige Strukturgesetze zurückgeführte, bloß vorgefundene Geistige als das Transsubjektive und Kollektive zu bezeichnen ist.

Kehren wir nun zu der Frage der Psychologie zurück. Sie ist Wissenschaft vom Einzelsubjekt. Aber dieses Einzelsubjekt ist aus seinen objektiven Beziehungen gar nicht loszulösen. Subjekt und Objekt können immer nur in Beziehung aufeinander gedacht werden. Liegt der Ton auf der objektiven Seite, so reden wir von Geisteswissenschaft. Sie beschäftigt sich 1. mit den transsubjektiven und kollektiven Gebilden des geschichtlichen Lebens, die als überindividuelle Wirkungszusammenhänge dieses und jenes Einzelsubjekt befassen; 2. mit der geistigen Gesetzlichkeit, mit den Normen, nach deren Maß das Einzelsubjekt ein Geistiges im kritisch-objektiven Sinne aus sich heraus gestaltet oder adäquat verstehend in sich hineinnimmt. Liegt aber der Ton auf der Seite des individuellen Subjektes, so reden wir von Psychologie. Sie untersucht 1. die Erlebnisse, die aus der Verflechtung des Subjektes in das Transsubjektive und Kollektive hervorgehen; 2. die Akte und Erlebnisse, die der kritisch-objektiven Geistesgesetzlichkeit gemäß sind oder von ihr abweichen.

Man erkennt aus dem Gesagten, daß Psychologie in diesem Sinne immer nur getrieben werden kann im engsten Zusammenhang mit der objektiven Geisteswissenschaft beider Bedeutungen: der historisch-beschreibenden und der kritisch-normierenden. Wie die Psychologie des Erkennens immer schon die Erkenntnistheorie voraussetzt, so setzt die Psychologie als Ganzes mindestens die Einstellung auf die Geisteswissenschaft voraus. Das Subjektive muß immer und überall gegen das Objektive abgezeichnet werden. Wir reden daher auch ausdrücklich von *geisteswissenschaftlicher Psychologie*. — —

Es bedarf aber keines langen Nachweises, daß die Aufgabe der Psychologie heute in der Regel in einem ganz anderen Sinne verstanden wird. Sie ist in dreifacher Weise von den Interessen und Methoden der Naturwissenschaft abhängig. Die erste Abhängigkeit ist bezeichnet durch das im Vordergrund stehende Problem: Leib und Seele. Man fragt nicht sowohl nach den geistigen Zu-

sammenhängen, denen ein seelischer Vorgang eingeordnet ist, als vielmehr nach seinem Verhältnis zu leiblichen, speziell zu physiologischen Vorgängen. Diese Zuordnung von Physischem und Psychischem, genauer gesagt: von Nervenprozeß und Seelenvorgang, hat zur Folge, daß die Sinnverbindungen, in denen ein Erlebnis steht, aufgehoben und nur noch seine materielle Bedingtheit beachtet wird. Das Lustgefühl beim Essen und ein ästhetisches Schaugefühl sind für diesen Standpunkt Vorgänge ein und derselben Klasse, deren objektive Begleiterscheinungen aufzusuchen sind: „objektiv“ aber bedeutet hier nichts als die innerleiblichen Vorgänge, deren Rhythmus man etwa als Kurven an die Wand zeichnen kann.

Nun ist aber diese ganze Arbeit nicht möglich, wenn nicht die Erkenntnis der physiologischen Vorgänge, also ein Stück Naturwissenschaft, vorausgesetzt wird. Die zweite Abhängigkeit der heute herrschenden Psychologie von dieser besteht darin, daß die seelischen Erscheinungen überhaupt nur auf eine Form und Seite der Geistesobjektivierung, nämlich das Naturerkennen, bezogen werden. Es wird also gefragt, welche (abweichenden) seelischen Vorgänge den objektiv genau bestimmten oder bestimmbaren Naturerscheinungen entsprechen. Hier werden die Ergebnisse der Physik vorausgesetzt. Man sucht etwa zu dem mathematisch meßbaren und abstufbaren Reiz die zugehörige Abstufung der Empfindungen, man fragt nach den Reizschwellen, man stellt Sinnestäuschungen fest, man untersucht das Verhältnis des objektiv-mathematischen Raumes zum optischen Raum oder zum Tastraum usw. Beide Formen der Psychologie werden auch geradezu als „physiologische Psychologie“ oder als „Psychophysik“ bezeichnet. Sie haben durchaus Subjekt-Objektbeziehungen zum Gegenstand; aber das Objekt, zu dem sie das Seelische in Beziehung setzen, ist nur die materielle Welt, und auch diese wiederum nur in der Form der erkenntnismäßigen Auffassung. Die Akte dieser Naturerkenntnis selbst (und ihre in Mathematik, Physik, Chemie und Physiologie niedergeschlagenen Ergebnisse) werden nicht untersucht, sondern sind die Voraussetzung dieser naturwissenschaftlichen Psychologie.

Endlich aber zeigt sich ihre Abhängigkeit von der Physik im weiteren Sinne auch in dem Verfahren der psychologischen Begriffsbildung selbst. Wie die Physik alle körperlichen Erscheinungen aus eindeutigen Elementen in gesetzlichen Verbindungen aufzubauen strebt, so sucht auch die ihr angegliederte Psychologie von Ele-

menten aus den Komplex des seelischen Geschehens zu begreifen. Ja bisweilen wird sogar die Hoffnung verfolgt, den physikalischen Elementen psychische Elemente durchgängig zuordnen zu können. Man versucht etwa, aus einfachen Empfindungen oder aus angeblich scharf abgegrenzten und selbständigen „Vorstellungen" das Seelische aufzubauen.

Ich nenne wegen dieses methodischen Ideals die an der Naturwissenschaft orientierte Psychologie geradezu die Psychologie der Elemente. Verweilen wir zunächst noch bei ihrer Eigenart, um ihr sodann die Strukturpsychologie als die geisteswissenschaftliche Form der Psychologie gegenüberzustellen.

Die Psychologie der Elemente sucht die im individuellen Bewußtsein verlaufenden Vorgänge bis in die letzten unterscheidbaren Bestandteile zu zerlegen. Dabei muß stark betont werden, daß es sich für eine ihrer spezifischen Aufgabe bewußte Psychologie nur um die im Erlebnis noch feststellbaren Elemente handeln darf. Die physiologische Psychologie untersucht zwar auch die Abhängigkeit der seelischen Inhalte von materiellen (physikalischen oder physiologischen) Elementen, z. B. von Sinnesreizen, die planmäßig veränderlich und zusammensetzbar sind. Diese materiellen Faktoren sind aber, nach Felix Kruegers richtiger Unterscheidung, wohl als Bedingungen des seelischen Erlebens, jedoch nicht als seine Bestandteile aufzufassen. Eine reine Psychologie dürfte nur auf das im Erleben selbst noch Unterscheidbare gerichtet sein, gleichgültig, ob diesem Erleben auf der physikalischen Seite Erscheinungen entsprechen, die noch in weitere Elemente aufzulösen sind, oder nicht. Ferner ist zu betonen, daß die Bezeichnung Elemente hier niemals im Sinne räumlich außereinander liegender Teile gemeint ist; denn das Seelische ist nicht räumlich, auch da nicht, wo es Räumliches zum Inhalt hat, wie bei den Gesichtsvorstellungen.[1]) Vielmehr sind Elemente hier zu verstehen als Bewußtseinsinhalte, die sich gattungsmäßig qualitativ voneinander unterscheiden und (nötigenfalls durch künstliche Isolierung) in der Selbstbeobachtung noch als letzte selbständige Erscheinungen vorgefunden werden. Die Eigenschaften dieser Elemente, die nicht mehr selbständig im Bewußtsein auftreten können, werden zweckmäßig als Momente, d. h. als unselbständige einfachste Inhalte bezeichnet. So lassen z. B.

[1]) Nicht die Vorstellung ist z. B. 2 cm lang, sondern das Vorgestellte.

manche eine einzelne Tonempfindung als ein selbständiges Bewußtseinselement gelten. Aber an ihr sind noch die Momente der Tonhöhe, Tonstärke und Klangfarbe zu unterscheiden.

Die Psychologie, von der wir hier reden, ist in der Regel bestrebt, diejenigen Gattungen von Bewußtseinselementen anzugeben, die erforderlich und ausreichend sind, um das ganze Gebäude oder den ganzen Verlauf des individuellen Seelenlebens aufzubauen. Darin zeigt sich eine Nachahmung der in den Naturwissenschaften erfolgreichen Methode. Man hat geradezu das Bild von psychischen Atomen (= Bewußtseinspartikelchen) angewandt, um die Absicht dieses synthetischen Verfahrens deutlich zu machen. Die Durchführung ist freilich bei den einzelnen Psychologen sehr verschieden. Manche versuchen, eine Klasse von seelischen Elementen zur primären zu machen und die anderen daraus abzuleiten, indem sie sie etwa als Momente an jenen auffassen. Herbart ist bestrebt, das Seelenleben als einen Mechanismus von Vorstellungen aufzubauen, in dem Gefühle und Strebungen nur die Rolle von Erscheinungen an den allein primären Vorstellungen spielen. Münsterberg hat in seiner physiologischen Psychologie versucht, die einfache Empfindung als das psychische Atom anzusetzen. Die Auffassung verschiebt sich ein wenig, wenn man, mit Wundt, die Seele nicht als ein substantielles Wesen, sondern als einen Prozeß ansieht. Aber dann treten einfachste Vorgänge an die Stelle einfachster Elemente.

Nicht immer geht man so weit, nur eine Gattung von Elementen oder Vorgängen als primär zu bezeichnen. Manche Psychologen bleiben bei einer begrenzten Anzahl von Grundklassen seelischer Elemente stehen. Das bekannteste Beispiel ist die Einteilung in Vorstellungen, Gefühle und Strebungen (entsprechend: Vorstellen, Fühlen, Streben). Freilich werden diese Grundklassen dann meistens noch weiter eingeteilt.

Es ist für uns nicht von Interesse, diese Versuche vollständig wiederzugeben und zu ihnen im einzelnen kritisch Stellung zu nehmen. Gewiß wird gegen die Bemühung nichts einzuwenden sein, daß man Erscheinungen, die sich im Erlebnis als gleichartig und als grundlegend erweisen, mit allgemeinen Namen benennt und diese zu immer feinerer Beschreibung erst der einfachen und dann der verwickelten Seelenerscheinungen verwendet. Wohl aber müssen wir die Frage aufwerfen, ob durch diese Arbeit alles erschöpft wird, was von der Psychologie zu leisten ist. Und da

zeigt sich die eigentümliche Tatsache, daß mit dem bezeichneten Verfahren für das Verständnis seelischer Vorgänge keineswegs das Wichtigste geschehen ist. Niemand zweifelt daran, daß der Dichter, der Historiker, der Seelsorger und der Erzieher gute Psychologen im landläufigen Sinne sein müssen. Aber es ist auffallend, daß diejenigen, die auf diesen Gebieten das Höchste geleistet haben, oft von einer solchen Psychologie der Elemente nicht das mindeste wußten. Die „Psychologie" z. B. in Gottfried Kellers „Romeo und Julia auf dem Dorfe" hat mit dieser Form der Analyse nichts zu tun. Und doch wird niemand leugnen, daß hier psychologische Vertiefung vorliege. Oder die politische Psychologie — ist sie wirklich mit den Mitteln dieser elementaren Begriffe zu bewältigen?

Es ist und bleibt etwas anderes, ob ich einen komplexen seelischen Vorgang in seine Elemente zerlege, oder ob ich ihn als ein Ganzes in weitere sinnvolle Zusammenhänge hineinstelle. Als Moses über das jüdische Volk ergrimmte, befand er sich zweifellos in einem Affektzustand. Man könnte diesen nun analysieren nach der Art der beteiligten Vorstellungen und Gefühle, nach dem Verlauf und Rhythmus dieser Gefühle, nach der darin enthaltenen Spannung und Lösung. Aber der Historiker nimmt dies alles als bekannt an und begnügt sich mit der Bezeichnung des komplexen Zustandes.[1]) Wer den Entschluß einer geschichtlichen Persönlichkeit psychologisch zu beleuchten hat, löst ihn nicht in Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen auf, sondern er fragt nur nach dem Motiv, das schließlich den Ausschlag gegeben hat, und ordnet es einem historischen Sinn- und Wertzusammenhang ein; das übrige versteht sich für ihn von selbst, wenn nicht etwa abnorme Störungen vorgelegen haben. Das geisteswissenschaftliche Denken geht also in der Regel nicht bis in die letzten unterscheidbaren Elemente zurück, sondern bleibt in einer höheren Begriffsschicht stehen und nimmt den inneren Vorgang gleich als ein sinnbestimmtes Ganzes, das einer geistigen Gesamtsituation angehört und von ihr aus seine Bedeutung empfängt. Man hat nie gehört, daß ein Dichter Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen

[1]) Wie wenig solche Analysen den Sinn einer Situation aufklären, zeigt in fast erheiternder Weise die Behandlung des Gedichtes: „Des Sängers Fluch" nach Herbartischen Grundbegriffen bei Heilmann, Handbuch der Pädagogik I[14], S. 167.

gemischt habe, um aus ihnen die seelische Welt seiner Helden zu erzeugen. Sondern diese steht gleich als ein sinnvolles Ganzes vor seiner Einbildungskraft.

Überhaupt scheint darin die wissenschaftliche Grenze der Psychologie der Elemente zu liegen, daß sie den sinnvollen Zusammenhang des Seelischen zerstört. Man kann ihr Verfahren mit der Vivisektion eines Frosches vergleichen. Wer den Frosch zerschneidet, lernt seinen inneren Bau und durch Nachdenken auch die physiologischen Funktionen seiner Organe kennen. Er darf aber nicht erwarten, daß er die Teile wieder zusammensetzen und daraus einen lebendigen Frosch erzeugen könnte. Ebensowenig kann man durch Synthese der psychischen Elemente das Seelenganze mit seinem auf die ganze geistige Umgebung bezogenen sinnvollen Lebenszusammenhang herausbringen. Sondern der sinnvolle Zusammenhang ist das erste, und an ihm erst unterscheidet die Analyse jene Elemente, die aber keineswegs den Verständnisgrund für das Ganze abgeben. Wundt hat diesen Sachverhalt in den methodischen Grundlagen seiner Psychologie durch das sog. Prinzip der schöpferischen Synthese und das der beziehenden Analyse anerkannt. Auch er sucht eine Psychologie der Elemente. Das beweist schon der Aufbau seines klassischen Grundrisses, der mit den seelischen Elementen beginnt und über die psychischen Gebilde zu den Komplexen und schließlich zu den seelischen Entwicklungen fortschreitet. Aber Wundt betont sehr stark, daß die aus den Elementen zusammengesetzten Gebilde Eigenschaften enthalten, die aus den Eigenschaften der Elemente nicht abzuleiten sind. Was Mill die psychische Chemie nannte, bezeichnet Wundt als schöpferische Synthese: die zusammengesetzten Gebilde enthalten Beschaffenheiten, die aus den beteiligten Elementen nicht vorauszuberechnen waren. Damit ist aber eigentlich kein „Gesetz" der schöpferischen Synthese aufgestellt — denn das wäre ja ein Gesetz, das einen irrationalen, gesetzlich nicht faßbaren Zusammenhang ausspräche. Vielmehr scheint mir das genannte Prinzip nur den konstanten Fehler der von Wundt eingeschlagenen Methode zu bezeichnen. Man kann eben die geistige Innenwelt nicht aus Elementen aufbauen, wie einen Körper aus materiellen Teilchen. Sondern das Ganze ist hier das erste, und die Analyse hat nur Sinn und Geltung, sofern man die gefundenen Elemente und Momente an dem Ganzen denkt. Ich würde also den Gesichts-

punkt umkehren und das Prinzip der schöpferischen Synthese durch ein Prinzip der zerstörenden Analyse ersetzen.

Schon der vorhin gewählte Vergleich weist darauf hin, daß der geschilderte Befund nicht ohne Analogon in den Naturwissenschaften ist. Die Hoffnung, einen Organismus aus bloßen physikalisch-chemischen Prinzipien zu begreifen, hat sich bisher nicht erfüllt. Gewiß, überall im Organischen sind physikalische und chemische Teilvorgänge erkennbar. Aber sie allein genügen nicht zum Begreifen des Organismus in seiner Totalfunktion. Vielmehr scheint das Problem des Organischen in einer höheren Begriffsschicht zu liegen, als die wissenschaftlichen Konstruktionsbegriffe der Physik und Chemie. Jedoch wollen wir diesem Problem hier nicht folgen, sondern auf dem Boden der geisteswissenschaftlichen Frage bleiben, die insofern leichter ist, als dabei die Schwierigkeit, wie überhaupt eine Wirkung psychischer Direktionskräfte auf den Ablauf materieller Prozesse zu denken sei, durch den bloßen Befund als ausreichend gelöst angesehen wird. Auch in den folgenden Erörterungen dieses Buches wollen wir das psychophysische Problem beiseite lassen und uns auf dem übergreifenden Gebiet der Sinnzusammenhänge bewegen.

Denn als Eigentümlichkeit der seelischen Totalität bezeichneten wir vorhin, daß sie einen Sinnzusammenhang darstelle. — Was heißt das? — Sinn ist immer ein Wertbezogenes. Ich nenne einen Funktionszusammenhang sinnvoll, wenn alle in ihm enthaltenen Teilvorgänge aus der Beziehung auf wertvolle Gesamtleistungen verständlich werden. Für wen diese Leistungen wertvoll sind, ob der Zusammenhang in einem Ich stattfindet, das diese Werte selbst erleben kann, ob die Werte außerhalb des Zusammenhanges von einem anderen Bewußtsein erlebt werden, oder ob man gar von einem an sich Wertvollen reden darf, ist zunächst gleichgültig. Eine Maschine z. B. kann sinnvoll heißen, weil alle ihre Einzelleistungen zu einem Gesamteffekt zusammenwirken, der irgendwie Wert hat. Ein Organismus ist sinnvoll, weil alle seine Eigenfunktionen auf die Erhaltung seines Bestandes unter gegebenen Lebensbedingungen eingestellt sind und weil diese Selbsterhaltung als für ihn wertvoll beurteilt werden kann. Vor allem aber ist das Seelenleben in einem Individuum sinnvoll, weil es in sich selbst die Bedeutung seiner Gesamtaktionen und die Beziehung der Teilfunktionen darauf sei es als werthaft oder als wertwidrig erlebt. Dilthey hat deshalb



die Seele als einen Zweckzusammenhang oder als eine teleologische Struktur bezeichnet. Und zwar begnügte er sich damit, von einer inneren Teleologie zu reden, d. h. dem seelischen Zusammenhang eine solche Struktur zuzuschreiben, daß er das für das betreffende Individuum Wertvolle und Wertwidrige durch eine Art von Gefühlsregulator anzeige.

So einfach aber, wie Dilthey den Begriff der Struktur durchführt, liegt dieses Problem nicht.

Wäre die individuelle Seele wirklich nur eine solche immanente Teleologie, so könnte man sie rein biologisch begreifen; d. h. alle ihre Akte und Erlebnisse wären durch das wertvolle Ziel der Selbsterhaltung reguliert. Viele stellen sich die Seele tatsächlich so vor, als eine nur auf Selbsterhaltung angelegte Struktur. Nun ist aber die menschliche Seele — dieser abkürzende Ausdruck für den Inbegriff der in einem Ich gebundenen Aktionen, Erlebnisse und Reaktionen sei uns durchgängig gestattet — in einen weit größeren Wertzusammenhang verwoben als den der bloßen Selbstbefriedigung. Vielleicht ist die Seele auf niederer Entwicklungsstufe in allen ihren Lebensäußerungen nur biologisch[1]) bedingt. Auf einer höheren, zumal historischen Stufe hat die Seele an objektiven Wertgebilden teil, die nicht auf den bloßen Wert der Selbsterhaltung zurückführbar sind. Diese im historischen Leben entstandenen Verwirklichungen von Werten, die in Sinn und Geltung über das individuelle Leben hinausgreifen, nannten wir den Geist, das geistige Leben, oder die objektive Kultur.

Durch die Verflechtung in diesen geistigen Zusammenhang ist es bedingt, daß das individuelle Seelenleben mehr ist als eine bloß auf Selbsterhaltung und sinnlichen Genuß angelegte teleologische Struktur. Und zwar zeigt sich dies in doppelter Richtung: 1. Das Individuum erlebt Gegenstände und Leistungen als wertvoll, die mit der unmittelbaren Selbsterhaltung gar nichts zu tun haben. So kann z. B. die reine isolierte Leistung des Erkennens, ohne jede Lebensnotdurft, als ein tatsächlicher Wert erfahren werden. Und die ästhetische Freude ist keineswegs in allen ihren Erscheinungen als Ausfluß biologischer Zweckmäßigkeiten zu betrachten. Der geistige Mensch unterscheidet sich vom (fiktiven)

[1]) Biologisch nenne ich im folgenden jede Struktur, die nur auf Selbsterhaltung des Individuums und der Gattung angelegt ist.

Naturmenschen eben dadurch, daß er höhere und weitere Bedürfnisse kennt als das bloße Leben und das tierische Behagen. Er greift mit seinen Leistungen und Erlebnissen in höhere Wertschichten hinein und ist ihnen gemäß innerlich differenziert. 2. Aber noch in einer viel auffallenderen Richtung weicht die teleologische Struktur der geistigen Seele von dem einfachen biologischen Regulierungssystem ab. Es ist bekannt, daß der einzelne Mensch nicht alles als wertvoll erlebt, was wertvoll ist, ja daß er manches als wertvoll erlebt, was „an sich" nicht wertvoll ist. Anders gesagt: die subjektiven Werte (mit ihrer individuellen Zufälligkeit) stimmen keineswegs mit den objektiven Werten überein. Dahinter liegt das schwierige Problem des objektiven Wertes. Manche sind geneigt, nur das als wertvoll anzusehen, was tatsächlich gewertet wird. Diese Ansicht ist aber nicht besser als die Meinung, daß nur das wirklich sei, was tatsächlich von den Sinnen wahrgenommen werde. Auch die Fiktion, daß die Wertungen aller möglichen Menschen (entsprechend: die Sinneswahrnehmung aller Menschen) das subjektive Korrelat zum objektiv Wertvollen (bzw. objektiv Wirklichen) seien, vermag diesen äußersten Empirismus und Relativismus nicht zu retten. Denn es ist die Frage, ob diese zahllosen Menschen nun auch richtig werten. Unter dem objektiven Wert verstehen wir zwar keineswegs etwas Beweisbares oder rein intellektuell Demonstrierbares. Wohl aber meinen wir damit, daß auch das Werten einer Gesetzlichkeit unterliege und daß nur die Werte „echt" oder „gültig" seien, die mit dieser Wertungsgesetzlichkeit übereinstimmen. Das zufällige tatsächliche Bewußtsein dieses oder jenes Menschen ist nicht der Maßstab des objektiv Wertvollen, sondern nur der des ihm subjektiv Wertvollen. So wie man zu der gültigen Seinserkenntnis sich die Idee eines überindividuellen erkenntnistheoretischen Bewußtseins konstruiert hat, so müßte man zur gültigen Wertung ebenfalls ein überindividuelles Bewußtsein konstruieren. Es wäre aber ganz irrig, wenn man glaubte, dieses überindividuelle „Normbewußtsein" könne als Kollektivbewußtsein (Gesellschaftsbewußtsein) verstanden werden. Denn die Gesellschaft kann ebenso falsch, d. h. bloß subjektiv werten, wie das Einzelbewußtsein. Vielmehr muß eben ein Normbewußtsein konstruiert werden, d. h. ein von objektiver Gesetzlichkeit geleitetes Bewußtsein, das über das individuelle wie über das kollektive ein Richter ist.

Logic of value

Nun ist diese Konstruktion eines Normbewußtseins nur eine metaphysische Abkürzung für einen sehr verwickelten Inbegriff von Gesetzlichkeit. Und im Gegensatz zu Rickert werden wir im folgenden auf die Sondergesetze des Wertens und ihre Verschlingungen sehr ausführlich eingehen, wie wir im dritten Abschnitt ihre Synthese zu einem normativen Kulturideal behandeln werden. Hier ist nur der kritisch-geisteswissenschaftliche Ort angedeutet, an dem der objektive Wert jenseits des subjektiven liegt.

Ein historisch gegebenes Geistesleben — eine Kultur — bedeutet keineswegs nur die Verwirklichung objektiver Werte; sondern es sind in ihr auch Scheinwerte enthalten, seien es Wertirrtümer, die auf theoretisch falschen Urteilen beruhen, oder subjektive Werte, die aus bloß momentanen, zusammenhangslosen Wertungen hervorgehen, oder überhaupt ungelöste Wertkonflikte. Was aber an einer Kultur objektiv wertvoll ist, das muß gedacht werden als Erfüllung von Wertungsnormen, als Resultat einer Wertungsgesetzlichkeit, die dem individuellen Bewußtsein als Forderung gegenübertritt, wenn es ihr nicht von selbst gemäß ist.

Blicken wir von hier aus noch einmal auf den Begriff des objektiven Geistes zurück, dessen dreifache Bedeutung wir schon oben berührt haben. Er ist in das Reich des Gegenständlichen hineingebaut als ein Transsubjektives, das nur aus der historischen Wechselwirkung und Summierung des Verhaltens zahlloser Subjekte begriffen werden kann. Die Akte, in denen diese geistige Welt erzeugt wurde, waren nicht immer rein. Eine Fülle von bloßer Subjektivität, von Normtrübungen und unklaren Verwachsungen, von Zufälligkeiten und Mißlingen ist in diesen objektiven Geist verwoben. Er steht nun aber dem Individuum gegenüber und ist mindestens in diesem Sinne etwas Objektives, daß er vom Ich in hohem Grade unabhängig, daß er ein auf das Einzelsubjekt zurückwirkendes Nicht-Ich ist. Sodann aber kann man unter dem objektiven Geist den höchst verwickelten Inbegriff von Geistesnormen verstehen, die die echten, objektiven und gültigen Werte fundieren, unter Ausschluß von Wertentartungen und Wertirrtümern. Dieser objektive Geist existiert noch nirgends. Sondern er ist der ideelle Normenkomplex, der dem Einzelnen wie der Gesellschaft gleichmäßig als Forderung entgegentritt, wie gewertet werden soll. Er ist also „objektiv" nicht bloß im Sinne des außer dem Ich Bestehenden, sondern im Sinne des Normgemäßen, Echten und Gültigen; „subjektiv" aber würde

hier das von der Norm Abirrende. nicht bloß das vereinzelte Ich gegenüber dem überindividuellen historischen Geistesgewebe bedeuten. Der Deutlichkeit wegen werden wir in Zukunft die erste Form des Geistes als den objektiven Geist, die zweite aber als den normativen Geist (entsprechend etwa Hegels absolutem Geist) bezeichnen.

Das Individuum, sofern es ein geistiges ist, muß beiden eingelagert gedacht werden, aber in verschiedenem Sinne. Der objektive Geist mit seinem Gehalt an echten und unechten Werten bedeutet das gesellschaftlich bedingte Milieu, die geistige, historisch gewordene Lebensumgebung. Der normative Geist aber bedeutet die kulturethische Direktive, die — der Idee nach — über jeden gegebenen und nur relativ wertvollen Zustand hinaustreibt in der Richtung auf das echt und wahrhaft Wertvolle. Der eine also ist eine Wirklichkeit, der andere das, was wirklich werden soll.

Aus alledem ergibt sich nun für die geisteswissenschaftliche Psychologie folgendes: Die individuelle Seele muß gedacht werden als ein sinnvoller Zusammenhang von Funktionen, in dem verschiedene Wertrichtungen durch die Einheit des Ichbewußtseins aufeinander bezogen sind. Die Wertrichtungen sind bestimmt durch spezifische normative Wertgesetze, die den verschiedenen Wertklassen entsprechen. Das empirische Ich findet sich bereits eingebettet in überindividuelle geistige Wertgebilde, die sich in ihrer Existenz vom erlebenden Ich abgelöst haben; in ihnen hat die aufbauende Wertgesetzlichkeit in gewissem Grade schon einen überindividuellen Sinn geschaffen, der über das einzelne Ich hinausreicht. Sofern wir unser Interesse nur auf die normativen Wertgesetze und auf die normgemäßen geistigen Wertgebilde richten, treiben wir allgemeine Geisteswissenschaft oder auch allgemeine Kulturethik. Sofern wir aber auch die Abweichungen von den Normen im Einzelbewußtsein und im historisch gegebenen Geistesleben, d. h. also die „subjektiven" Wertungen (im eben entwickelten zweiten Sinne) mit in Rücksicht ziehen, treiben wir geisteswissenschaftliche Psychologie. Denn die Psychologie ist eine beschreibende und verstehende, keine normative Wissenschaft. Nur glaube man nicht, daß Psychologie möglich wäre ohne Kenntnis des Normgemäßen oder Kritisch-Objektiven. Vielmehr nannten wir es die eigentümliche Aufgabe der Psychologie, das Subjektive gegen das Objektive in seinen beiden Bedeutungen abzuzeichnen. Auch die

Psychologie der Elemente hat immer das physikalische und physiologische Wissen zur Voraussetzung. So hat die geisteswissenschaftliche Psychologie das Wissen von den geistigen Objektivationen überhaupt zur Voraussetzung.

Das Seelenleben ist demnach ein Sinnzusammenhang, in dem verschiedene Sinnrichtungen unterscheidbar sind und in dem oft genug objektiver Sinn und subjektiver Sinn in Widerspruch miteinander stehen. Eine dieser Sinnrichtungen ist z. B. die erkennende Einstellung. In ihr waltet ein bestimmtes Gesetz: aber das individuelle Subjekt erlebt und verhält sich nicht immer diesem Sinn gemäß. Eine andere Einstellung ist die ästhetisch erlebende. Das Kunstwerk beruht auf einem (wenn auch völlig unformulierbaren) objektiven Aufbaugesetz; aber das Subjekt realisiert in sich nicht immer den vollen objektiven Sinn des Kunstwerkes. Eine dritte Einstellung ist die ökonomisch wertende und schaffende. Aber wenn auch das Subjekt in der Regel geneigt ist, sich diesem objektiven Wertgesetz gemäß zu verhalten, so bleiben doch subjektiv bedingte Abirrungen nicht aus, die nur psychologisch zu verstehen sind.

Vergleichen wir abschließend die beiden Psychologien miteinander. Die geisteswissenschaftliche Psychologie geht von dem Ganzen der seelischen Struktur aus. Wir verstehen unter Struktur einen Leistungszusammenhang; unter Leistung die Verwirklichung von objektiv Wertgemäßem. Nun sind aber in die Totalstruktur der Seele wieder Teilstrukturen sinnvoll eingelagert, z. B. die Struktur des Erkennens, die Struktur der technischen Arbeit, die Struktur des spezifisch religiösen Bewußtseins. Sofern die Leistungen dieser Gesamt- oder Teilstrukturen in verschiedenen Subjekten gleichgerichtet sind und einen objektiven (= transsubjektiven) Niederschlag finden, entsteht der kollektive Geist. Sind sie überdies gesetzlich, d. h. normgemäß, so begründen sie den objektiven Geist im kritischen Sinne: einen Inbegriff überindividueller Gebilde, deren geistiger „Gehalt“ jedem Bewußtsein zugänglich ist, das sich in die zugrundeliegende konkrete Situation hineinzusetzen vermag. Es erhebt sich also über den begrenzten und zufälligen Ichs eine Geisteswelt von überindividuellem Sinn, die in historischer Entwicklung wächst, umgestaltet wird und unter Umständen auch wieder zerfällt.

Die Psychologie der Elemente hingegen hat nur dann ein methodisches Recht, wenn sie die letzten unterscheidbaren Inhalte jedesmal in Beziehung auf die Teilstrukturen (Einzelleistungen) und

über diese zuletzt auf die Totalstruktur untersucht. Sie ist also von der Strukturpsychologie methodisch abhängig und folgt ihr. Vorstellungen, Gefühle und Willensakte sind sowohl beim reinen Erkennen, wie beim technischen Gestalten oder beim ästhetischen Verhalten beteiligt. Aber jedesmal in einer ganz eigenen, besonderen organischen Verbindung. Man kann dies auch so ausdrücken: Vorstellungen, Gefühle, Begehrungen sind an sich ein sinnloses Material. Die Psychologie der Elemente für sich genommen, wenn sie methodisch ganz streng verführe, wäre ebenso eine Wissenschaft von sinnfremden Teilen wie die Naturwissenschaft, die die Natur aus materiellen Elementen aufbaut, aber so niemals zu einem Sinn des Naturgeschehens gelangen kann. Erst innerhalb einer Struktur empfangen die seelischen Elemente eine Sinnbeziehung, wie die Teile eines Organismus zueinander in immanenten Sinnbeziehungen stehen. Dann werden z. B. Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen zu einer erkenntnismäßigen Ordnung von gegenständlicher Bedeutung, im Gegensatz zu dem elementaren, bloß subjektiven Spiel von Assoziationen; oder sie empfangen einen ästhetischen Sinn, wenn sie in der gesetzlichen Struktur auftreten, die der ästhetischen Einstellung entspricht usw.

Mit dieser Unterscheidung stimmt ein weiteres überein. Weil in den Strukturen objektive Aufbaugesetze, wenn auch nicht immer in voller Reinheit, walten, so erzeugen sie über das Einzelich hinaus einen auch für andere zugänglichen Sinn. Ich nenne diejenige Verflechtung subjektiver seelischer Funktionen, wodurch ein überindividuell Sinnvolles, ein objektives Sinngebilde erzeugt wird, eine geistige Leistung. Sofern die Seele nicht bloß ein biologischer, sondern ein geistiger Strukturzusammenhang ist, ist sie zu Leistungen fähig, zur Erzeugung von überindividuellen Sinngebilden. Hingegen die seelischen Elemente sind und bleiben an das Einzelich gebunden, sie bleiben rein subjektiv und einsam. Niemals kann mir ein anderer seine Vorstellungen, seine Gefühle, seine Begehrungen geben. Denn ihrem Wesen nach sind sie bloße Ichzustände oder Ichfunktionen. Ich habe die meinigen, und auch sie sind als solche von meinem Icherleben unablösbar. Demgemäß handelt die Psychologie der Elemente von Erscheinungen, die nur der seelischen Selbsterfahrung je eines Einzelnen direkt zugänglich sind. Wohl aber kann mir ein anderer den Sinn seines Erlebens mitteilen. Er erzeugt dann erst ein Objektives, sei es eine

sprachlich fixierte Erkenntnisleistung oder ein Kunstwerk oder ein technisches Produkt, und indem ich mich in diesen objektivierten Sinn hineinlebe, entsteht in mir ein entsprechender, d. h. dem Sinne nach gleichgerichteter geistiger Akt. Dessen Struktur mag zwar wieder aus Vorstellungen, Gefühlen, Begehrungen zusammengewoben sein. Aber das sind dann meine Vorstellungen usw., die sich bekanntlich mit den seinigen in Art und Inhalt nicht decken. Gemeinsam ist uns nur der Sinn. Als eine sinnerzeugende und sinnerlebende reicht daher die individuelle Seele hinüber in den überindividuellen Geist.

Vermöge ihrer gesetzlichen Struktur, in der Geistiges erzeugt oder erlebt und für das Seelenganze gewertet wird, hat die Einzelseele teil an einem geistigen Reich.[1]) Bisweilen vermag sie den objektiven Sinn dieses Reiches nicht ganz zu fassen, bisweilen geht sie mit ihrer normgemäßen Aufbauarbeit über das Vorgefundene hinaus. Es besteht also eine Spannung zwischen der Seele und dem Geist. Es besteht aber auch immer eine Spannung zwischen dem historischen Geist und den ewigen Gesetzen, die für sich selbst nichts als Tendenzen der Sinngestaltung sind. Diese Gesetze und ihre Verzweigung also gilt es zunächst aufzudecken. Wir nannten ihren Inbegriff oben den normativen Geist. Psychologisch wird diese der Geisteswissenschaft angehörige Untersuchung sofort dadurch, daß wir die mannigfaltigen Subjekte darauf untersuchen wollen, welches der geistigen Einzelgesetze in diesem oder jenem vorherrscht und seine subjektive Struktur in typischer Weise bestimmt. Denn diese Abweichung von der Idee einer Normalstruktur des Menschen überhaupt greift in die historischen und persönlichen Besonderungen hinüber, die eben die Psychologie zu beschreiben hat.

Das Verhältnis der Einzelstruktur überhaupt zu der Gesamtstruktur des objektiven und normativen Geistes wäre Gegenstand der generellen geisteswissenschaftlichen Psychologie. Die Typen der Einzelstrukturen aber, in denen sich jeweils eine Seite des objektiven und normativen Geistes ausprägt, gehören in das Gebiet der differentiellen geisteswissenschaftlichen Psychologie.

---

[1]) Wieweit dieses geistig Objektive an das materiell Objektive angeheftet werden muß, um dauerhafte zeitliche Existenz zu erhalten, soll hier nicht näher untersucht werden. Vgl. darüber meinen Aufsatz in der Festschrift f. Volkelt 1918: Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie.



2. Analytische und synthetische geisteswissenschaftliche Methode.

Die Einheit der individuellen Seele ist gegeben durch die Beziehung aller einzelnen Akte und Erlebnisse auf ein Ich. Es kann nicht definiert, sondern nur erlebt werden. Wir werden später sehen, daß das Icherlebnis keineswegs etwas ganz Eindeutiges ist, sondern daß es in den verschiedenen geistigen Leistungen einen sehr verschiedenen Sinn hat. Was man landläufig unter Ich versteht, ist das an einen Körper auf rätselhafte Weise gebundene, daher in Raum und Zeit bestimmt lokalisierte Erlebniszentrum. Insofern alle Akte und Erlebnisse Vorgänge in einem einheitlichen Ich sind, gehören jene Akte und Erlebnisse zu einer geschlossenen Struktur. Sie müssen daher zuletzt auch in einem einheitlichen Sinn gipfeln. Aber diese Struktur ist in ihren Leistungen differenziert. Die Gesamtstruktur besteht aus einer Anzahl von Teilstrukturen, von denen jede ihre spezifische Leistung, also auch ihren spezifischen Wert hat. Man kann sich das Ganze nach dem Bilde einer Arbeitsteilung auf Grund eines einheitlichen Planes denken.

Zur genaueren Bestimmung der Ausdrücke bemerke ich folgendes:

Ich verstehe unter einem geistigen Akt die aus verschiedenen seelischen Funktionen strukturell zusammengewobene Tätigkeit des Ich, wodurch es eine geistige Leistung von überindividuellem Sinn hervorbringt. So ist z. B. ein Urteil ein geistiger Akt, während die dabei beteiligten Vorstellungen, Assoziationen, Reproduktionen, Gefühle und Strebungsvorgänge nur seelische Funktionen sind. Wenn ich in ein paar Töne, die ich vor mich hinträllere, ein Bedeutungsgefühl hineinlege und ihm so eine Art von gegenständlichem Träger gebe, so ist dies auch ein geistiger Akt. Die Liebe, mit der ich mich einem anderen verbunden fühle, ist ein geistiger Akt; und ebenso der Anspruch, mit dem ich mein Recht gegen das seine abgrenze.

Dem Akt als einem spontanen oder sinngebenden Verhalten entspricht als rezeptives oder sinnerfüllendes Verhalten das „Erlebnis“. Im Erlebnis werde ich des überindividuellen Sinnes inne, der an historisch gegebenen geistigen Gebilden haftet. Ich

übersetze ihn gleichsam in aktuelle seelische Zustände meines Ich. Wenn ich verstehe, was ein anderer sagt, wenn ich ein Kunstwerk „genieße", wenn ich Gottes Hand in meinem Schicksal finde, wenn ich von einem anderen geliebt werde, so sind dies Erlebnisse.

Akte und Erlebnisse sind nicht scharf voneinander trennbar. Denn in allen Akten liegt zugleich ein auf das Ich zurückwirkendes Erlebnismoment, und in allen Erlebnissen liegt ein gegenwirkender Aktcharakter. Wir werden im folgenden daher oft einfach von „Akten" reden, auch da, wo die geistige Beziehung mehr ein Erlebnis als ein Gestalten mehr ein Sinn-empfangen als ein Sinn-verleihen ist.

Eine spezifische Klasse geistiger Akte schafft also einen spezifischen Sinn. Eine zugehörige Klasse von Erlebnissen erfaßt und versteht diesen spezifischen Sinn. So hat z. B. die Erkenntnis als Ganzes einen eigentümlichen Sinn, der nicht mit dem der Kunst oder der Religion zu verwechseln ist. Sehe ich einen Stern, so kann ich in diesem Erlebnis einen verschiedenen Sinn finden, je nachdem, ob er mich astronomisch beschäftigt oder lyrisch oder andächtig. Daher entspricht jeder Aktklasse und der zugehörigen Erlebnisklasse ein Sinngebiet. Denkt man zugleich an die möglichen historischen Besonderungen seiner Erscheinung und an die darin enthaltene menschliche Aufbauarbeit, so spricht man auch von einem Kulturgebiet. Jedes Kulturgebiet aber hat seine ideelle Selbständigkeit dadurch, daß es einem bestimmten Sinn dient.

Nun haben wir früher definiert: der Sinn ist das Wertbezogene. Überindividueller Sinn ist also das auf überindividuelle Werte Bezogene. Überindividuell aber bedeutet hier nicht das Kollektive (das im kritischen Sinne noch immer subjektiv sein kann), sondern das Normgemäße, das Kritisch-Objektive. Es wird also in den geistigen Akten einer bestimmten Klasse ein objektiver Wert (im Sinne einer bestimmten Wertrichtung oder Wertklasse) intendiert und verwirklicht. Entsprechend wird in den zugehörigen Erlebnissen ein Wert von der betreffenden Klasse erfaßt und erlebt. Folglich müßte es möglich sein, von den Wertklassen aus die Aktklassen aufzufinden.

Hier muß aber ein Mißverständnis ferngehalten werden. Die Struktur des individuellen Geistes hat gleichsam nur ihre Gelenke in den Wertungsakten und Werterlebnissen. Aber die geistigen Akte und Erlebnisse selbst sind nicht notwendig Wertungen. Genauer gesagt: Auf die geistigen Akte gründen sich, wenn sie ihrem spezifischen Gesetz gemäß vollzogen sind, Wertungen und Wert-

erlebnisse, eben weil durch sie der spezifischen geistigen Tendenz objektiv Genüge geschehen ist. Aber die Akte als solche sind kein Werten oder brauchen es doch nicht zu sein. Es wäre z. B. ganz falsch, die Erkenntnisakte als Wertungsakte aufzufassen, wie es bisweilen geschehen ist. Bejahungen und Verneinungen sind keine positiven oder negativen Wertprädikate, die den Sätzen beigemessen werden. Sondern die Erkenntnisakte haben ihre ganz eigene Struktur, die aus der Selbstbesinnung über die reine Erkenntniseinstellung gewonnen werden muß. Und gerade sie werden in hervorragendem Sinne wertfrei genannt, weil gerade in ihnen kein Gefühl von individueller Lebenssteigerung und Lebensminderung eine bestimmende Rolle spielen darf. Die Kategorien, in denen wir die Wirklichkeit erkennen, sind rein gegenständliche Denkakte, die man aus keiner Art von Bewertung der Gegenstände ableiten kann. Wohl aber heftet sich an den rein und gesetzlich vollzogenen Erkenntnisakt für das vollziehende Subjekt ein spezifisches Werterlebnis, und zwar gehört dies dann der Klasse der reinen Erkenntniswerte an. Oder: das ästhetische Verhalten als eine bestimmte Art von Akten und Erlebnissen ist noch kein Werten. Wenn ich in dem Tonspiel einer Symphonie eine gewisse Seelenlage einfühlend und nachfühlend vorfinde, so bewerte ich damit nicht Töne und Tonfolgen. Aber an diese Art von Akten und Erlebnissen heftet sich wiederum ein spezifisches Werterlebnis, und zwar diesmal das rein ästhetische. Und endlich: die Arbeit, die der Landmann aufwendet um sein Feld zu bestellen, dieser Komplex technischer Akte ist kein Werten. Aber an ihr Gelingen und ihre Vollendung heftet sich das spezifisch ökonomische Werterlebnis. Allgemein gesagt: Jedes Geistesgebiet, sofern es zum Gegenstande aktuellen Tuns wird, ist beherrscht von einem werterfüllten Zweck. Es wird in seiner zeitlichen Erscheinungsform zu einem Zweckzusammenhang. Und von der Realisierung des Zweckes strahlt das spezifische Werterlebnis wie in jeder Teleologie auch zurück auf die Mittel und Werkzeuge. Diese „haben" Wert, sie sind aber selbstverständlich keine Wertungen. Auch in einer Maschine hat jeder Teil so viel Wert, wie er für die Leistung des Ganzen beiträgt. Aber man kann die Teile nicht aus diesem Wert allein verstehen. Sondern diese sind Gegenstand von physikalischen und chemischen Erwägungen; sie unterliegen nicht bloß den Gesetzen der Werttheorie, sondern zunächst denen der Mathematik, der Statik



und der Dynamik. Wenden wir dies auf unseren Fall an, so ergibt sich: Erkenntnistheorie ist keine Werttheorie, Ästhetik ist keine Werttheorie, Technik ist keine Werttheorie. Wohl aber kann die Leistung des Erkennens, das ästhetische Erleben und die ökonomische Produktion im Resultat unter den Gesichtspunkt je einer spezifischen Wertklasse gestellt werden.

Wenn nun so jede Klasse geistiger Akte zuletzt doch sich einem entsprechenden spezifischen Wertgesichtspunkt unterordnet, wenn man von Erkenntniswerten, von ästhetischen Werten und von ökonomischen Werten reden darf, die aber alle in dem individuellen Geist zur Einheit eines Ich gebunden sind, so versteht es sich von selbst, daß jede Wertrichtung irgendwie gegen die andere abgestuft sein muß und daß jedes Werterlebnis einer bestimmten Klasse auf das totale Werterleben des geistigen Subjektes bezogen sein muß. Anderenfalls wäre das geistige Ich keine Struktur, d. h. kein geschlossener Leistungszusammenhang, sondern nur ein Bündel gleichgültig nebeneinanderstehender Leistungen. Wir werden dieses Zentrum, in dem der Wert jeder einzelnen geistigen Leistung für das geistige Lebensganze erfahren wird, später das religiöse Sinngebiet nennen. Den religiösen Akten ist daher der Wertungscharakter primär eigentümlich, und jede geistige Leistung ist in dem Maße religiös, als sie zu dem Gesamtwert des individuellen Lebens beiträgt. Aber wir greifen damit weit voraus.

Für die einleitenden Begriffsbestimmungen, um die es sich hier nur handelt, genügt es zu betonen, daß wir die verschiedenen Wertrichtungen als Symptome für die Gliederung der Geistesgebiete nehmen. Wir werden aber sehen, daß jedes Geistesgebiet sein durchaus eigentümliches Aufbaugesetz hat, das besonderer Analyse bedarf. Wir verfahren also methodisch in der Weise, daß wir den spezifischen Wert (das Werterlebnis) als das Ziel ansehen, in dessen Dienst die gesamte Akt- und Erlebnisstruktur des betreffenden Gebietes steht. Ist das reine Gesetz des Erkennens in den betreffenden Akten verwirklicht, so heftet sich daran der reine Erkenntniswert. Ist das reine Gesetz der Wirtschaftlichkeit in einer Akt- oder Erlebnisgruppe verwirklicht, so heftet sich daran der rein ökonomische Wert usw. Gesetzwidrigkeit aber führt auf jedem Gebiet zu dem spezifisch zugehörigen Unwerterlebnis.

Endlich eine letzte Bemerkung: Akte und Erlebnisse sind, wie der Name schon andeutet, zeitliche Vorgänge, d. h. sie ver-

laufen in der Zeit als reale Geschehnisse. Aber es ist damit nicht gesagt, daß auch ihr Inhalt nur zeitlicher Natur sei. Die geistigen Akte, so sagten wir, verwirklichen Werte. Es muß also an ihnen zweierlei unterschieden werden: die ewige Tendenz, das in ihnen lebende geistige Gesetz, und die historische Wirklichkeit, die durch sie gestaltet, d. h. mit Sinn erfüllt wird. Über den ökonomischen Gütern schwebt „das Ökonomische", über den Erkenntnissen „das Wahre", über den Kunstwerken „das Schöne". In die Zeit geraten diese ewigen Gegenstände oder Gesetze (z. B. das Wahre, das Schöne, das Gerechte) auf eine doppelte Weise: einmal im Hinblick auf die reale materielle Welt: sie werden in ihr auf eigentümliche Art „verwirklicht" oder doch im Kampfe mit ihr „erarbeitet", d. h. der Materie eingebildet, an ihr dargestellt; und andererseits: sie werden „aktualisiert", d. h. im tatsächlichen Erlebnis dieser oder jener Seele realisiert. Daß aber der Gehalt geistiger Akte an sich zeitlos ist, geht schon daraus hervor, daß sie über Raum und Zeit hinweg verstanden werden können. Dies ist nur möglich, wenn in ihnen ein Gesetz oder eine Geltung liegt, die von der Verwirklichung oder Realisierung hier und dort unabhängig ist. Indem wir uns in eine bestimmte (wirkliche) historische Situation hineinversetzen, verstehen wir den Sinn der geistigen Akte, die in ihr normgemäß vollzogen wurden. Vermöge seiner Gesetzlichkeit hat das geistige Reich also am Zeitlosen teil, genau wie die Natur als gesetzliches Gebilde zeitlos begriffen werden kann, mag auch die Mannigfaltigkeit ihrer „Erscheinungen" immer unter zeitlichen Bedingungen stehen und nie ganz apriori begriffen werden können. Geistige Erscheinungen sind zeitlich bedingt oder eingehüllt; der geistige Gehalt, ihre gesetzliche Struktur ist zeitlos. Geistiges Verstehen heißt also eigentlich: die zeitlichen Erscheinungen des Geistes auf ihren zeitlosen, gesetzlichen Sinngehalt zurückführen.

Die Hauptaufgabe einer Psychologie der Akte besteht darin, die Grundrichtungen zu finden, in denen sich der objektive Geist aufbaut; man könnte auch sagen: die Bänder zu bestimmen, die zwischen dem überindividuellen Geistesleben und dem Ich als dem individuellen Aktzentrum bestehen. Denn daran ist nicht zu zweifeln, daß der objektive Geist mit seinem wertgemäßen oder

wertwidrigen Gehalt seine Wurzel in dem Erleben und Schaffen der menschlichen Individuen hat. Durch sie ist er entstanden, in ihnen muß er immer neu zum Leben erweckt werden. Es darf daher vermutet werden, daß die geistige Struktur der Seele mit der Struktur des objektiven Geistes in den Grundrichtungen übereinstimmt. Die Sinnrichtungen, in denen sich die Akte und Erlebnisse der individuellen Seele bewegen, werden mit den Wertgebieten der Kultur in dem Verhältnis der Spiegelung stehen, freilich nur hinsichtlich der Grundtendenz, nicht auch hinsichtlich des historischen Inhaltes. Denn in beiden wirkt als gestaltendes Prinzip der normative Geist. Zugleich aber besteht ein Verhältnis der Wechselwirkung: der Sinn des individuellen Lebens wird bestimmt durch den Sinn der historisch gegebenen objektiven Kultur, und die historische Kultur wird immer neu belebt und umgestaltet durch die lebendigen Seelen, die sie tragen und von ihr getragen werden. Über beiden aber leuchtet zielweisend ein Leitstern: Der Inbegriff von Normen, die der individuellen Seele gesetzt werden, ist die Idee des Menschentums; ihre Erweiterung auf den objektiven Geist führt zu der Idee der echten Kultur.

Um also die Grundrichtungen, in die sich das geistige Leben differenziert, zu bestimmen, bieten sich zwei Methoden dar: Man kann ausgehen von der historisch gegebenen objektiven Kultur und aus ihrer Gliederung auf die Sinnrichtungen zurückschließen, die in der Struktur der Einzelseele dauernd enthalten sein müssen. Oder man kann versuchen, aus den ewigen Grundakten der Einzelseele die Gliederung der Kultur synthetisch entstehen zu lassen. Wir untersuchen beide Wege etwas eingehender.

I.

Die Kultur oder das historisch gegebene Geistesleben besteht auf höherer Entwicklungsstufe, dann jedoch anscheinend ohne Rücksicht auf Zeit und Raum, aus einer Anzahl von Kulturgebieten, die in Bewußtsein und Sprache der beteiligten Menschen durchaus getrennt werden. Die Kultur zerfällt gleichsam in eine Reihe von Arbeitsgebieten oder Leistungen. In jedem dieser Gebiete wird eine spezifische Wertgattung verwirklicht. Insofern die Wertgattung hier, in reale Zwecke eingekleidet, das Verhalten bestimmt, kann man jene Gebiete auch Zweckzusammenhänge nennen. Jedem Zweckzusammenhang wohnt — wie man vermuten darf — ein be-

stimmtes Gesetz[1]) inne, das das System der für den herrschenden Zweck erforderlichen Mittel reguliert. Wir zählen die Gebiete, die überhaupt als selbständige in Betracht kommen können, zunächst einmal ganz unsystematisch auf: die Wissenschaft, die Wirtschaft, die Technik, die Kunst, die Sittlichkeit, die Religion, die Gesellschaft, der Staat, das Recht, die Erziehung. Selbstverständlich liegen diese Kulturgebiete nicht räumlich nebeneinander, wie Teile eines Körpers. Sondern sie greifen ineinander und bilden eine Struktur, d. h. einen Leistungszusammenhang. So hat die Wissenschaft, wie wir sie heute vorfinden, eine staatliche, eine wirtschaftliche, eine sittliche, eine pädagogische Seite. Und in der Wirtschaft sind juristische, wissenschaftliche, technische, moralische, ja sogar religiöse Faktoren beteiligt. Die Trennung jener Gebiete ist also keine reale, sondern mehr eine gedankliche Isolierung selbständiger Tendenzen. Jedoch müssen die Motive zu ihrer Sonderung sich dem Bewußtsein sehr stark aufgedrängt haben. Denn die ungefähren Grenzen ahnt auch der wissenschaftlich nicht Gebildete instinktiv. Aber auch nur die ungefähren, denn die feinere Abgrenzung ist keineswegs leicht. Wie schwer z. B. die Wissenschaft von der Religion zu sondern ist, lehrt das Bestehen der alten Streitfrage „Glauben und Wissen". Und die Frage, wie Staat, Recht und Gesellschaft sich unterscheiden, wie von ihnen wieder die Sittlichkeit abzugrenzen ist, führt in die verwickeltsten Probleme hinein. Wollte man nun jedem Kulturgebiet ein entsprechendes Zweckgebiet der Einzelseele, also etwa einen wissenschaftlichen, ökonomischen, technischen und ästhetischen Trieb, eine sittliche und religiöse Anlage, eine staatliche, rechtliche und soziale Natur im Menschen zuordnen, so würden dieselben Rätsel wiederkehren, die schon bei den Kulturgebieten zu lösen waren. Worin besteht dann das religiöse Motiv der Seele? Wie unterscheidet es sich von dem wissenschaftlichen und wie von dem ästhetischen? Wo endet die soziale Natur des Menschen und wo beginnt die staatliche usw.? Man mag also, wie ich es auch in der ersten Fassung dieser Schrift getan habe, die objektiven Kultursysteme als Leitfäden für die Auffindung der geistigen Grundakte benutzen: die bloße Reduktion des überindividuellen Zusammen-

[1]) Natürlich verstehen wir unter dem abkürzenden Ausdruck Gesetz nur einen Komplex von Gesetzlichkeiten, der in sich höchst differenziert sein kann.

hanges auf die individuellen Tendenzen genügt doch nicht. Denn der Sinn dieser Akte wäre noch nicht ausreichend geklärt.

Dazu tritt noch eine andere Schwierigkeit. In den historisch gegebenen Kulturgebieten sind immer Besonderheiten enthalten, die gerade der betreffenden Kulturepoche angehören. Die Wirtschaft ist vielleicht eine Geld- und Kreditwirtschaft, die Wissenschaft eine positivistische, die Gesellschaft eine Klassengesellschaft, die Religion bis zur Untrennbarkeit mit der Philosophie verwachsen, das Recht irgendein positives, individualistisches Recht. Wollten wir danach die zugehörigen Menschentypen konstruieren, so erhielten wir nicht ewige, für alle differenzierten Kulturen gültige, sondern historisch bedingte Typen. So hat z. B. Wölfflin in seinem glänzenden Werk „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe" historisch besonderte Typen neben zeitlose (aus dem ewigen Wesen der bildenden Kunst folgende) gestellt. Wir müßten also sehr vorsichtig unser Verfahren darauf einstellen, daß wir nur das ewige Gesetz der Wirtschaft selbst, der Kunst selbst, der Religion selbst erfaßten. Das aber ist durch eine bloß reduktive Methode kaum zu erreichen. Wie schwer wäre es z. B., nach dem historisch zufälligen Befund einer Epoche das Recht und die Wirtschaft auf ihre ewigen, voneinander verschiedenen Prinzipien zurückzuführen! Welches Bild würde man vom Wesen der Religion gewinnen, wenn man entweder von Spinozas Weltanschauung oder aber von dem neuprotestantischen Christentum Ritschlscher Färbung ausginge! Man sieht, daß nur dann ein einigermaßen sicheres Ergebnis auf diesem Wege zu gewinnen wäre, wenn eine vergleichend-historische Betrachtung der Kultursysteme in den verschiedenen Kulturstufen und Kulturindividualitäten vorangegangen wäre. Nun ist aber eine Vergleichung auf rein empirisch sammelndem Wege bekanntlich unfruchtbar. Es müssen ihr bereits deduktive Prinzipien zugrunde liegen, so daß nur die Gebilde miteinander verglichen werden, in denen ein identisches Strukturgesetz apriori vermutet werden kann. Sonst könnte es geschehen, daß wir etwas als Wissenschaft in unsere Untersuchung einstellen, was seinem Wesen nach der Religion oder der ästhetischen Intuition näherliegt. Oder wir würden als Sittlichkeit nehmen, was seinem Sinne nach rechtlicher Natur wäre usw.

Man könnte auch auf den Gedanken kommen, die von der Reflexion auf das geistige Leben bereits herausgearbeiteten Einzelwissenschaften der Kultur als Leitfäden für die Gliederung der

Geistesgebiete zu benutzen. Wissenschaftslehre, Kunstwissenschaft, Religionswissenschaft, Ökonomik, Politik, Soziologie, Rechtswissenschaft, Ethik und Pädagogik wären dann Hinweise auf je ein Sondermotiv des Geistes. Aber wenn auch die Sachlage hier klarer wäre als sie ist — wer will z. B. heute sich in der Gliederung der Gesellschaftswissenschaften zurechtfinden,[1]) — so müßte es doch grundsätzlich abgelehnt werden, philosophische Entscheidungen einfach aus der Lage der Einzelwissenschaften heraus zu fällen, die in der Regel aus dem praktischen Bedürfnis hervorgegangen sind. So ist z. B. die reine Ökonomik doch etwas anderes als die meist betriebene Volkswirtschaftslehre. Auch dieser Weg führt also nicht zum Ziel.

So schwer es sein mag, und so unvollkommen es uns zunächst gelingen mag: wir müssen statt des analytischen den synthetischen, statt des reduktiven den rein deduktiven Weg einschlagen und versuchen, aus ewigen Einstellungen der menschlichen Natur die Grundrichtungen zu gewinnen, die jede historische Kultur nur in singulärer Einkleidung und in irrationaler Verwachsung zeigt.

II.

Das synthetische Verfahren darf, wie aus dem ersten Kapitel folgt, nicht so verstanden werden, als ob aus den letzten seelischen Elementen das Geistesleben oder auch nur die individuelle Seele aufgebaut werden sollte. Denn die seelischen Elemente, die z. T. aus der Zuordnung zu äußeren oder innerleiblichen materiellen Elementen gewonnen worden sind, haben keinen Sinnzusammenhang mehr. Es ist aber unmöglich, aus Sinnfremdem das Sinnvolle zu erzeugen. Im Zusammenhang der Strukturpsychologie darf als Aufbauelement nur angesehen werden, was für sich noch einen Sinn enthält, eine Sinnrichtung bedeutet. Die Aufgabe ist also hier, aus den qualitativ verschiedenen, aber doch durchgängig sinnvoll aufeinander bezogenen Sinnrichtungen die Gesamtstruktur der Seele aufzubauen. Dazu ist erforderlich, die Sinnrichtungen zunächst vollständig zu bestimmen; „vollständig“ heißt aber hier: alle Aktklassen aufzufinden, die durch einen ihnen immanenten Sinn deutlich geschieden sind, die also erforderlich und ausreichend sind, um die Mannigfaltigkeit der seelisch-geistigen Erscheinungen zu begreifen. Die Bedingung „erforderlich“ deutet

[1]) Vgl. Georg v. Mayr, Begriff und Gliederung der Staatswissenschaften, Tübingen 1910³.



an, daß keine selbständige Grundrichtung fehlen darf; die Bedingung „ausreichend" verlangt, daß keine komplexen Akte aufgenommen werden, die auf das Zusammenwirken einfacher sinngebender Akte zurückgeführt werden können.

Wie jede echte Wissenschaft auf dem Zusammenwirken des deduktiven und des induktiven Verfahrens beruht, so wird auch hier die Probe auf die Richtigkeit der apriori angenommenen Prinzipien schließlich darin liegen, daß es möglich ist, von ihnen aus die Mannigfaltigkeit der empirischen Erscheinungen wirklich zu begreifen. Aber diese historische Verifikation ist nur etwas Nachträgliches. Das Schwergewicht unserer Methode liegt vielmehr darin, daß alle geistigen Grundrichtungen und der in ihnen intendierte Sinn apriori erfaßt werden kann.[1]) Die Ausfüllung dieser Tendenzen mit dem Stoff, der der Natur oder dem historischen Leben entnommen worden ist, kann niemals im voraus errechnet werden. Hierzu bedarf es der Tatsachenkenntnis, genau wie die einzelnen Naturgesetze nur aus der Beobachtung des wirklichen Naturgeschehens gewonnen werden. Aber die gestaltenden Prinzipien, nämlich hier die Grundrichtungen des Sinnes, dort das allgemeine Kausalgesetz, sind Bedingungen dafür, daß Geist und Natur überhaupt begriffen werden können. Wäre der Mensch ein Chaos wechselnder Tendenzen, so gäbe es kein Verstehen der geschichtlichen und gesellschaftlichen Welt. Nun aber ist er in seinem geistigen Kern immer von der gleichen Struktur. Mögen die Grade ihrer Differenzierung auch mit dem Entwicklungsprozeß des Geistes sich ändern — auch in der eingehülltesten Form wie in der meistentfalteten sind doch ewige Tendenzen, ewige Richtungen der Akte und Erlebnisse wirksam, ohne die es nicht möglich wäre, den inneren Zusammenhang einer fremden und fernen Seele zu „verstehen". Das Gerüst des Geistes tragen wir selbst in uns. Deshalb kann es apriori dargestellt werden, ohne Rücksicht auf historische und geographische Besonderungen. Ja es muß sogar möglich sein, im voraus zu sagen, daß wir überall, wo wir menschliche Kultur finden, die gleichen Grundrichtungen finden werden,

[1]) Apriori bedeutet bekanntlich nicht vor aller Erfahrung, sondern an aller Erfahrung. Es ist nicht die Absicht, aus apriorischen Begriffen die geistige Welt herauszuspinnen, sondern der grundlegenden Sinngesetze inne zu werden, die schon vorausgesetzt sind, wenn wir irgendein einzelnes Phänomen einem Gebiet zuordnen.



und daß mit der Verschiebung der einen, etwa mit ihrer einseitigen Betonung, notwendig Verschiebungen aller anderen, z. B. ihr Zurücktreten im Gesamtwert des Lebens verbunden sein müssen. Das Grundsätzliche über die Lebensformen ist also apriorisch verständlich. Die Beispiele dienen nur der Erläuterung, Bestätigung und Belebung.

Trotzdem muß ich bekennen, daß ich erst in jahrelangem Nachdenken das methodische Prinzip gefunden habe, das hier zum Ziele führt. Und zwar deshalb, weil es zu dieser Aufsuchung der geistigen Grundakte nötig ist, den Blick von den hochgradigen Komplexionen frei zu machen, die in jeder historischen Gestalt des Geistes vorliegen. Um mit einem Bilde zu sprechen, das für mich grundlegend ist: Man muß sich gewöhnen, aus der rauschenden Symphonie des Lebens die begrenzte Anzahl von Leitmotiven herauszuhören, aus denen sie zusammengewoben ist. Manches Motiv drängt sich auf und kann nicht überhört werden. Andere aber sind vom Tondichter so mit den übrigen kompliziert, und ihre einfache Gestalt ist so unendlich variiert, daß sie nur dann herauszufinden sind, wenn man sie erst einmal in ihrer nackten Einfachheit gehört hat.

Das Leben ist nun aber für uns immer schon ein verwickelter Prozeß, und seine einfachen Sinnkomponenten treten für uns fast nirgends mehr so isoliert auf, daß sie unmittelbar auf einen abstrakten Gedankenausdruck gebracht werden können. Plötzlich aber tat sich mir die Einsicht auf, daß eben diese Verwebung gerade zum methodischen Ausgangspunkt genommen werden müsse. Vielleicht unter der dunklen Einwirkung neuplatonischer Ansichten formte sich mir die Gewißheit, daß in allem alles enthalten sei. In jedem Ausschnitt des geistigen Lebens sind, wennschon in ungleicher Stärke, sämtliche geistigen Grundrichtungen enthalten. Jeder geistige Totalakt zeigt dem analysierenden Blick alle Seiten, in die sich der Geist überhaupt differenzieren kann.

Um diesen Gedankengang zu verstehen, muß man freilich bereit sein, umzudenken. Es wird keine verwickelte Theorie aufgestellt. Sie ist im Gegenteil von überraschender Einfachheit. Alle fruchtbaren und weittragenden wissenschaftlichen Prinzipien sind einfach und klar. Nur muß man seine Gedanken so umstellen, wie es schon durch den Umstand erforderlich wird, daß hier nicht ein einzelnes Geistesgebiet analysiert wird, vielmehr alle in Beziehung aufeinander betrachtet werden. Da wird sich zeigen, daß man bisher auf diese Verwebung nicht genug Rücksicht genommen

und eben deshalb auch das einfache, begrenzte Wesen jeder einzelnen Geistestendenz nicht richtig erkannt hat. Dieses Umdenken wird nicht jedem leicht werden: aber man wird erst dann strukturell richtig sehen lernen, wenn man sich der Notwendigkeit nicht verschließt, zuerst zu isolieren und zu idealisieren, um zuletzt die Verwachsungen des Lebens als eine Verschlingung ursprünglich sehr einfacher Motive zu verstehen.

Zu dieser neuen Einstellung gehört auch die Bereitschaft, vom geistigen Einzelsubjekt auszugehen. Es ist, unter dem Einfluß von Zeitbewegungen, heut eine Art Mode geworden, in der „Gesellschaft“ ein corpus mysticum zu sehen, das alles Geistige, zuletzt sogar den Einzelnen selbst mit allem seinem Bewußtseinsinhalt, erzeuge. Man vergißt, daß die gesellschaftliche Wechselwirkung und Summierung eigentlich nur die Form ist, in der das geistige Leben sich ausbreitet und verzweigt. Das Geistige selbst aber muß auch schon im Einzelnen als Tendenz leben. Denn wäre es in ihm nicht zu finden, so erhielte man durch die Summierung von vielen Nullen wiederum nur Null. Gewiß, die vereinzelten Akte in diesem und jenem Ich erhalten erst durch die Gesellschaft ihre sichtbare Breite und durch die geschichtliche Entwicklung der Gesellschaft werden sie zu einem anschwellenden Strom. Aber die Analyse muß schon am Einzelbewußtsein beginnen. Wir reden also zuerst von den individuellen Geistesakten in dem Sinne, daß sie auch ein einzelner Mensch, wenn auch in noch so primitiver Weise, vollziehen müßte. Ein Robinson würde immer noch erkennen, wirtschaften, ästhetisch erleben, den Sinn des Weltlaufs andächtig in sich aufnehmen. Aber er würde nicht lieben und nicht herrschen. Damit erst erscheint der Wendepunkt, der uns zur Ansetzung besonderer gesellschaftlicher Geistesakte Anlaß gibt. Wir verstehen also unter den individuellen Geistesakten diejenigen, zu deren sinnvoller Betätigung das Vorhandensein eines zweiten Ich grundsätzlich nicht erforderlich ist; unter den gesellschaftlichen Geistesakten aber diejenigen, die den Erlebniszusammenhang eines anderen ausdrücklich zur Voraussetzung oder zum Gegenstande haben. Die bloße Tatsache, daß ein Geistesakt durch gesellschaftliche Wechselwirkung veranlaßt sei oder in gesellschaftlichem Zusammenwirken auftrete, genügt nicht, um ihn selbst zu einem gesellschaftlichen zu stempeln. Denn hier ist die Gesellschaft nur Träger des geistigen Gehaltes, nicht aber Gegenstand geistiger Akte.

3. Die individuellen Geistesakte.

Wenn wir mit halbwachem Bewußtsein dahinträumen, so finden wir in uns und um uns eine Mannigfaltigkeit, die eigentlich nichts bedeutet. Man kann diesen Zustand mit der Sprache nicht ausmalen, weil die sprachlichen Benennungen sofort intellektuelle und im Anschluß daran andere Bedeutungen setzen, die eben noch ausgeschaltet sind, wenn wir besinnungslos dahindämmern. Ein Meer von Licht und Farben ohne Form und Grenze, ein undifferenziertes Tönen, dumpfe Druckempfindungen am Körper, die jedoch nicht scharf lokalisiert werden, ein kaum apperzipiertes Allgemeingefühl fließen umrißlos ineinander über. Ein solches Chaos charakterisiert den — Geist vor seiner Erschaffung. Hier sind weder Subjekt noch Objekt geschieden, noch sind die Objekte erkannt und sinnerfüllt.

Im wachen Bewußtsein, so behauptet man, stünden wir der „Realität" gegenüber: wir trennten unser Ich von der Ordnung der Gegenstände und bauten im Denken eine für alle Beschauer gemeinsame Natur auf. Das ist nun ein völliger Irrtum. Selbst dem wissenschaftlich Gebildeten fällt es nicht ein, für den Tagesgebrauch seine Sinneseindrücke so umzudenken, wie es die Wissenschaft und eine streng theoretische Einstellung fordern würde. Er läßt die Sonne ruhig auf- und untergehen, er sieht Farben und hört Töne, obwohl er „weiß", daß dies Qualitäten seiner Seele und nicht Qualitäten der Dinge sind. Er spricht auch noch davon, daß sich die Sonne hinter Wolken verberge, daß sie auf die Erde hinabschaue, daß „die Natur" so und so eingerichtet sei und daß sie dem Menschen nütze oder schade. Er interessiert sich für diesen oder jenen Gegenstand vorzugsweise; er phantasiert seine Stimmung in die Welt hinein und fühlt aus dem Herbst Anklänge an sein eigenes Sterben heraus. Mit einem Wort: die wache Einstellung des Bewußtseins ist keineswegs gleichbedeutend mit der wissenschaftlichen, d. h. rein theoretischen. Was man naives Wirklichkeitsbewußtsein oder naiv aufgefaßte Realität nennt, ist 1. überhaupt

nicht eindeutig für alle Zeiten und Menschen bestimmbar, 2. nicht bloße Vorstufe des erkennenden Verhaltens, sondern es liegt darin, wunderlich durcheinander, eine Totalität der Lebensbeziehungen. Dazu kommt, daß in unsere heutige Stellung zur Welt eine Fülle von historischen Ergebnissen hineingemengt ist, nicht bloß theoretische Urteile, sondern auch Werturteile. Wir glauben es einer Pflanze anzusehen, daß sie „giftig" sei, und heften ihr dies wie eine Art von moralischem Makel auf. Hingegen schwingt in unserer Stellung zu bestimmten Menschen eine Fülle von Sympathien mit, deren Gründe nicht mehr voll im Bewußtsein gegenwärtig sind. Und auch hier individuelle Verschiedenheiten: für den einen ist ein Stein, was für den anderen ein Heiligtum ist; der eine sieht in einer Gegend die nachglänzenden Farben seiner Jugend, während sie für den anderen eine bedeutungslose Einöde ist. Aus alledem wird klar, wie hoffnungslos das Bemühen ist, so etwas wie ein ursprüngliches oder vorwissenschaftliches Bewußtsein herzustellen. Denn in der Stellung des Naiven wie des Gelehrten zur Welt sind die allerverschiedensten Gesichtspunkte gemischt, und es gibt so wenig ein eindeutiges Bewußtsein dieser Art, daß man sagen könnte, zu jedem Menschen gehöre ein durchaus individuelles Weltbild. Mögen auch allgemeinste Umrisse gemeinsam sein, das Relief ist für jeden ein anderes.

Wo gibt es da nun einen Halt, ein Ordnungsprinzip, eine Leitlinie?

Es bleibt nichts anderes übrig, als eine Hypothese einzuführen, deren Sinn ich vorweg durch ein Bild verdeutlichen will.

Im weißen Sonnenlicht sind alle Grundfarben des Spektrums enthalten. Überall also, wo dies Licht ist, ist auch Rot, Grün, Blau usw., ohne daß uns diese Farben gesondert sichtbar würden. Wohl aber ist es möglich, sie herauszusondern, wenn man künstlich eine Brechung des Lichtes erzeugt, bei der die in ihm enthaltenen Farben gleichsam auseinandergespalten werden. Es ist auch denkbar (z. B. beim Farbenkreisel), den Anteil einer einzelnen Farbe so zu verstärken, daß sie schließlich im Gesamtvorgang vorherrscht; trotzdem bleiben alle anderen Farben an der Mischung beteiligt.

Wenden wir dies an: die mannigfaltigen und scheinbar unbegrenzten Einstellungen zur sogenannten „gegebenen" Welt, d. h. dem noch ungeformten Material des Erlebens, lassen sich auf eine Anzahl von Grundeinstellungen zurückführen, die aber nicht etwa

all geistig interests & attitudes are present in each specific type.

nebeneinander liegen, so daß wir einen Teil des Gegebenen erkennend bestimmen, den nächsten utilitarisch bewertend, den dritten ästhetisch oder religiös beschauend; sondern in jedem geistigen Augenaufschlag sind alle denkbaren Grundeinstellungen enthalten, aber in verschiedener Stärke, vorwaltend oder zurücktretend.

Die methodische Hypothese, die wir zugrunde legen, kann also in dem Satz ausgesprochen werden: *In jedem sinngebenden Gesamtakt sind alle Grundformen sinngebender Akte zugleich enthalten; in jedem geistigen Akt waltet die Totalität des Geistes.* Weil man dies übersehen hat, ist die Gliederung der Geisteswissenschaften bisher nicht gelungen. Man hat außereinander gesucht, was ineinander liegt. Man hat übersehen, daß alles theoretische Verhalten zugleich ein ästhetisches, ein utilitarisches und ein religiöses Moment enthält, und so entsprechend in drei weiteren Kombinationen.

Meiner sinnlichen Auffassung sei ein beliebiges Etwas gegeben. Noch ehe ich es erkenne, erfahre ich als psychophysisches Subjekt von ihm eine Einwirkung, in der es mir als eine fremde Kraft gegenübersteht. Sein Druck kann so stark, seine (chemische) Wirkung so intensiv werden, daß ich mit meinem Kräftesystem ihm nicht gewachsen bin; es kann aber auf meine Organe auch lebenfördernd und bedürfnisbefriedigend einwirken. Jedenfalls steht es zu meiner psychophysischen Konstitution in einer Beziehung, die entweder nach der Seite des Nützlichen oder nach der des Schädlichen hinübergravitiert. Sofern es in solcher Weise bewertet wird, hat es einen, wenn auch noch so primitiven, ökonomischen Sinn. In jedem realen Auffassungsakt ist schon dies ein ökonomisch-technisches Moment, daß ich meine Sinnestätigkeit dem Gegebenen in optimaler Weise zuwenden muß, wenn ich mit ihm in geistige Berührung treten will. Die Ökonomie des Auges z. B. verlangt, daß ich das Empfindbare in die Stelle des deutlichsten Sehens bringe. Darin liegt ein Kraftaufwand meinerseits. Und auf rein seelischer Seite: Aufmerksamkeit ist ein Stück von der Ökonomie der Seelenkräfte.

Gleichzeitig aber findet ein Akt von anderer Art statt: Das „Gegebene“ (eigentlich nur ein Zustand im Sinnesorgan) wird in einen Gegenstand verwandelt; dieser Gegenstand wird von seiner Umgebung geistig abgetrennt, gleichsam reliefartig herausgehoben und für sich intendiert. In diesem Akte geistiger Zuwendung wird

3*

er zu einem identischen Wesen, das in jedem künftigen gleichsinnigen Akt wieder gemeint sein kann. Der Gegenstand ist damit — und wäre er auch ein durchaus einmaliger — in die Sphäre des Allgemeinen, des identisch wieder Vorfindbaren oder Intendierbaren oder, wie man zu sagen pflegt: des Identifizierbaren erhoben.[1]) Darin haben wir den Keim jener bestimmenden Akte, die wir als Erkennen bezeichnen.

Es liegt aber im sog. Gegenstand ein Überschuß, der mit dieser Art von geistiger Gestaltung noch nicht erfaßt werden kann. Das durchaus Sinnliche und Konkrete seiner Erscheinung ist im Erkennen zwar gemeint, aber noch nicht ausgeschöpft. Vielmehr ist gerade dieser sein eigentümlicher Formenumriß und gerade diese seine eigentümliche Farbengebung, seine Klangwirkung, sein Tasteindruck etwas, das noch in anderer Weise auf mich wirkt. Und zwar enthält diese Wirkung nichts von stofflicher Schwere, mein Verhalten nichts von begehrlichem Interesse. Ich „fühle" mich hinein, d. h. ich bewege mich in schauend-genießender Haltung um seine Linien in einem gewissen seelischen Rhythmus herum, ich empfinde in seiner Farbigkeit oder seinem Tönen unmittelbar seelische Stimmungen, die in meiner seelischen Struktur gerade an diese Farben und diese sinnlichen Nüancen gebunden sind. Allgemeiner gesagt: der sinnlich-konkrete Eindruck erwirkt in meinen Gemütskräften eine solche Bewegung, daß er zugleich als Ausdruck bezeichnet werden kann: etwas meiner Seele Verwandtes scheint in seiner sinnlichen Beschaffenheit zu liegen (wie ja denn alle Sinnesqualitäten erwiesenermaßen zuletzt seelische Qualitäten sind). Jede sinnlich konkrete Erscheinung ist für mich Eindruck-Ausdruck, d. h. ich finde in ihr eine seelische Bewegung, die, durch den Gegenstand veranlaßt, unbewußt von mir in ihn hineingeschaut worden ist. Das Einfühlungsergebnis aber ist mit dem geschauten Gegenstande so unmittelbar verschmolzen, daß in dem Gegebenen selbst ein Seelisches zu liegen scheint. Dies ist der Keim der ästhetischen Akte.[2])

[1]) Vgl. Volkelt. Gewißheit und Wahrheit, München 1918, S. 499: Das Identischsein mit sich trägt den Charakter der Allgemeinheit.

[2]) Ich verstehe hier unter „Eindruck" das sinnliche Erlebnis eines Objektes samt der an sein Schauen unmittelbar gebundenen, seiner Wirkung zugeschriebenen Gemütsbewegung in mir, unter Ausschluß jedes begehrlichen oder interessierten Verhältnisses zum Gegenstand. „Ausdruck" hin-

Endlich aber ein letztes: Auch ohne alle Reflexion gibt sich das einzelne Erlebnis als ein bloßer Ausschnitt, objektiv und subjektiv. Es ist objektiv gleichsam aus dem Unendlichen herausgeschnitten, und subjektiv ist es nur eine Welle in dem sinnvollen Verlauf meines Innenlebens. Sofern dieses Einzelerlebnis zu meinem ganzen Leben, auch nur in der gestaltlosen Stimmung, die wir Andacht nennen, in eine Sinnbeziehung gesetzt wird, empfängt es eine religiöse Bedeutung. Nichts, auch nicht die kleinste Erregung, ist für den Totalsinn oder Totalwert meines Lebens ohne Bedeutung. Ich kann bei dem Tautropfen auf dem Grase, wenn ich ihn erkannt und ästhetisch aufgefaßt habe, auch noch in stiller Bewegung weilen, in der etwas von dem Schauer der Vergänglichkeit und dem Schauer der Ewigkeit selbst anklingt, ohne daß ich diesen Zustand in Worte fassen könnte. —

Wir haben uns bemüht, die mannigfachen Sinnrichtungen, die in einem geistigen Augenaufschlag enthalten sein können, hier so darzustellen, daß alle späten Vermittlungen durch Reflexionen und Assoziationen möglichst ausgeschaltet bleiben. Nach jeder Seite hin sollte nur das Elementarste in Betracht kommen. Formulieren wir das Ergebnis in kürzester Fassung, so können wir sagen:

Der ökonomische Sinn liegt in dem Erlebnis des psychophysischen Kraftverhältnisses zwischen Subjekt und Gegenstand. (Kraftmaß.)

Der theoretische Sinn wurzelt in der allgemeinen Identität des intendierten Gegenstandes. (Wesen.)

Der ästhetische Sinn liegt in dem Eindruck-Ausdruck-Charakter seiner sinnlich konkreten Erscheinung. (Bild.)

Der religiöse Sinn liegt in der Beziehung des Einzelerlebnisses auf den Totalsinn des individuellen Lebens. (Totalsinn.)

---

gegen bedeutet mir die bewußte oder unbewußte Hineinlegung seelischer Bewegtheit in ein sinnlich wahrnehmbares Gebilde. Was am Gegenstand Eindruck ist, schreibe ich seiner Beschaffenheit zu, was an ihm Ausdruck ist, geht auf meine Seelenlage zurück. Die Verbindung von beiden in einem Erlebnis (Eindruck-Ausdruck) erzeugt eine Art von neutral Seelischem, das weder mir noch dem Objekte ausschließlich angehört, sondern als ein „Seelisches überhaupt“ für den Schauenden im Gegenstand zu liegen scheint. Es ist aber klar, daß es sehr viele Abstufungen zwischen dem Anteil des Eindrucks und des Ausdrucks, des ästhetischen Objektes und Subjektes gibt.

In der Wirklichkeit des Lebens sind so einfache Akte kaum gegeben, schon deshalb nicht, weil kein Akt zeitlich für sich isoliert steht. Die summierten Ergebnisse des Erkennens schieben sich in alle hinein und schaffen so ein Fundament, auf dem sich neue, reflektierte Sinnerlebnisse von ökonomischer oder ästhetischer oder religiöser Art aufbauen. Blicke ich z. B. in eine herbstliche Landschaft, so ist in der ästhetischen Seite dieses Erlebens nicht mehr bloß das Bunt des Laubes und die Wellenlinie des Hügels enthalten, sondern es mischt sich auch das Wissen hinein von Früchten und Reifsein, vom kommenden Winter, von Einschlafen und Aufwachen, von Sterben und Müdigkeit (Bedeutungsgefühle). Das wogende Meer wirkt geheimnisvoll, auch weil es gefährlich ist. Im Sonnenschein fühle ich schon seine belebende Kraft, in der Traube ehre ich den werdenden Wein und im Klang des Wortes scheint schon die ganze Lebensbedeutung dessen zu liegen, was es theoretisch genommen bezeichnet. So ist alles von erworbenem Wissen, von Reproduktionen und Assoziationen durchwoben. Die geistigen Akte verschlingen sich mit ihrem Sinn nicht einmal, sondern wieder und wieder, so daß alles Erleben sinnschwer und unendlich beziehungsreich wird. Aber wer diese verworrenen Strukturen auflöst, der findet überall dieselben einfachen Motive, nur verflochten, variiert und gesteigert, wie aus dem Meistersingerschluß noch einmal alles vergangene Erlebte bedeutungsschwer herausklingt.

Man muß seinen Blick für die in einem geistigen Totalakt verschlungenen Momente schärfen. Ich führe daher noch ein weiteres Gesamtbeispiel durch. Und zwar lasse ich dabei zunächst unbestimmt, welche der möglichen Einstellungen betont ist. Später (II) werden die Aktklassen daraufhin untersucht werden, wie sie sich als beherrschende Sinnrichtungen für sich und gegenüber den möglichen anderen gestalten.

I.

Gegeben ist meinem auffassenden Erlebnis das, was man in der Sprache des Erkennens einen Gebirgszug nennt. Zunächst aber ist er nur ein erlebtes Etwas. Und in diesem Erlebnis können folgende Seiten enthalten sein:

a) Ich wende mich ihm als ein Erkennender zu. Ich gehe denkend über die optische Erregung in meinem Sinnesorgan hinaus

Knowledge directed upon something identical = universal.

und projiziere das Bild in eine bestimmte Stelle des dreidimensional gedachten Raumes. Erst jetzt wird aus der Netzhautaffektion ein Gegenstand. Ihm gilt meine Aufmerksamkeit: von der seitlichen Umgebung, vom Himmel, vom Vorgelände sehe ich ab (eine Art des Abstrahierens). Ich intendiere nur den Gebirgsstock. Und indem ich mich denkend und bestimmend auf ihn beziehe, indem ich ihn auch nur „dieses“ nenne, setze ich ihn als ein identisches Objekt. Es ist mir nicht neu. Ich kenne Gegenstände, die mit ihm „wesentlich“ identisch sind. Und nur auf das *Wesen* richtet sich die Erkenntniseinstellung. Vielleicht begnüge ich mich mit dem „allgemeinen“ Wesen, das mit dem Namen „Gebirge“ bezeichnet wird. Vielleicht ist aus anderen Quellen her meine Erkenntnis noch reicher. Dann nenne ich dies „spezifische“ Wesen: das Karwendel. Aber auch der Eigenname liegt doch noch in der Sphäre allgemeiner Setzung. Denn er ist nur eine Anweisung, eben dieses, noch so Konkrete, in allen darauf gerichteten Denkakten *identisch* zu setzen. Die konstituierenden Momente des Erkennens sind also: 1. als Gegenstand setzen, 2. meinen und absehen, 3. als wesensidentisch setzen. Das letzte Moment bedeutet, daß der erkennende Akt unter allen Umständen ein auf das Allgemeine, in verschiedenen Erlebnissen Wesensidentische gerichteter Akt ist. So wird aus dem erlebten Etwas der erkannte, identische Gegenstand.

b) Es bleibt aber in dem erlebten Etwas ein Moment, das nicht in ein Allgemeines auflösbar ist, nämlich die sinnlich-konkrete Erscheinung gerade dieses Gebirges, und gerade in dieser besonderen Ansicht. Das Sinnlich-Konkrete besteht in der Individualität der erscheinenden Form (die durch keinen geometrischen Allgemeinbegriff ganz faßbar ist) und in der singulären Kombination gerade dieser Verteilung von Licht und Schatten, von Farben, von Massigkeit usw. Gewiß kann ich dieses singuläre Gebilde erkennend noch immer weiter mit allgemeinen Wesenheiten bestimmen. Aber die Individualität, die sinnlich-konkrete Erscheinung wird anders aufgefaßt. Sie erzeugt in mir, auch wenn alles direkt begehrliche Interesse am Gegenstande noch schweigt, eine ganz singuläre seelische Bewegung. Ich finde mich als Beschauender hier nicht nur auf intellektuelle, sondern auch auf gefühlsmäßige Art affiziert. Ich nenne die sinnlich-konkrete Individualität (die in anderen Fällen auch ein Tongebilde, ein Tast- oder Geruchs- oder Geschmacksphänomen sein kann), künftig das

Bildhafte. Es liegt für mich in der Form des Ganzen eine seelische Gestaltqualität, die mit meinen beschauenden Auffassungsakten zusammenhängt; es liegt ebenso in jeder Farbe für sich und in der totalen Farbenwirkung ein seelisches Gefühlsgewoge. Oder anders gesagt: der bildhafte „Eindruck" als eine Wirkung auf mich ist mir zugleich ein Ausdruck, d. h. ein Widerschein seelischer Qualitäten am Gegenstand. Damit stimmt es ja überein, daß die Forschung die Sinnesqualitäten als subjektiv, d. h. als seelisch, herausgestellt hat. Wir sagen, daß dieses Bildhafte eine Art von Seele des Gegenstandes (gleichsam sogar seine Stimmungen) spiegele. Aber wir wissen genau, daß wir damit dem Gegenstande nur in einem Akte sui generis unsere eigene Seelenbewegung „leihen". Der Streit um das Wesen der ästhetischen Einfühlung ist auch heute noch nicht geklärt. Es genüge hier die Bemerkung, daß es nicht (oder doch nicht notwendig) mein aktueller Seelenzustand ist, was eingefühlt wird. Ebensowenig aber hat das Objekt als solches notwendig eine Seele oder besteht die Einfühlung in einem Personifizieren. Eingefühlt wird nur eine Gefühlsqualität überhaupt, eine Art von erweiterter Phantasieseele. Im beschauenden Zustand vermählt sich meine Seele mit den ästhetischen Gebilden derart, daß sie nicht mehr in mir, sondern in den Objekten zu leben scheint. Indem der erlebte konkrete Eindruck für mich zugleich ein Ausdruck wird, der sich als seelisch bedeutsam aufdrängt, verschmilzt mein einfühlend erweitertes Ich im Erleben mit der Besonderheit des Gegenstandes. Er zwingt mich in eine bestimmte Seelenlage hinein. Dies Ineinander von Eindruck und Ausdruck ist der Keim des ästhetischen Erlebnisses. Es füllt gleichsam die Dimension des Individuellen aus, die von den auf das Allgemeine gerichteten Erkenntnisakten freigelassen wurde. Zum grundlegenden Wesen der ästhetischen Akte gehört daher: 1. die rein beschauende, interesselose Bewußtseinshaltung; 2. die Hinwendung auf das Sinnlich-Konkrete (Bildhafte) des Gegenstandes; 3. die auf dem Zusammenfallen von Eindruck und Ausdruck beruhende Einfühlung eines seelisch bedeutsamen Gehaltes in den Gegenstand.[1])

c) Erkenntnisakte und ästhetische Akte sind beide rein beschaulicher Natur. Es gibt aber unter den Realitäten nichts, was

---

[1]) Gegenstand ist hier nicht im Sinne des erkenntnismäßig Bestimmten zu verstehen, sondern als das vom Ich unabhängig Gegebene am ästhetisch bedeutsamen Gebilde.

nur für unsere Kontemplation Sinn hätte. Wir sind der Natur als bedürfende und physiologisch bestimmte Wesen eingeordnet. Alles Physische um uns herum stellt irgendwelche Ansprüche an unser psychophysisches System. Schon ob wir es z. B. in einem Sehakt auffassen können oder ob wir es nur mit fortdauernder Anstrengung optisch bewältigen, bedeutet eine Beziehung auf die Kraftverhältnisse des Subjektes. Es gesellt sich in unseren Fall, mindestens als assoziierter Gedanke, die Auffassung hinzu, daß der Gebirgszug wie eine Mauer unsere Schritte hemmt. Dieselbe Ausdehnung, die uns in ebener Lage gleichgültig lassen würde — denn was ist eine Entfernung von 1 km? — wirkt als Höhendimension gewaltig. Wir „wissen" aus Erfahrung, wieviel physische Anstrengung dazu gehören würde, ein solches Hindernis zu übersteigen. Und diese Assoziation mischt sich auch in das ästhetische Erlebnis stark hinein. Die Moles, die Masse, hat etwas Erdrückendes. Sie schadet uns nicht real, aber sie wirkt doch als Widerstand, als beengender Druck der Außenwelt. Ein Beweis für das Vorhandensein dieser Erlebnisseite, die sich dem ökonomischen Sinngebiet nähert, ist der Bergsport. Er steht zwar keineswegs im Dienste des Nützlichen, sondern ist zweckfreies Spiel. Aber sein Reiz liegt in der Überwindung des Hindernisses. Als „Hindernis" steht der Berg zu uns in einem real bedrückenden Verhältnis, das jeder empfindet, der das Hochgebirge kennt. Erst wenn man auf dem Gipfel steht, ist das rein ästhetische Verhältnis wiederhergestellt. Diesem Erfolg aber geht eine Art von Kraftmessung voran, in der der Berg technisch überwunden werden und in den Dienst unserer Zwecke eingeordnet werden soll. Viel greifbarer wird diese Seite des Sachverhaltes, wenn der Berg von vornherein mit den Blicken des Ingenieurs gesehen wird, der eine Eisenbahn legen will. Dann rückt er ganz und gar aus der Beleuchtung als Gegenstand und als ästhetisches Objekt in die Beleuchtung des Widerstandes und Zweckwidrigen, also in Beziehung zu unseren Bedürfnissen. Aber auch ohne diese Verdeutlichung ist klar, daß in dem Totalakt von vornherein ein Moment des interessierten Sichgegenüberstehens enthalten war, das Erlebnis eines Gegenstandes, der zugleich Widerstand ist und meinem Lebenswillen Grenzen setzt. Diese Beziehung des Erlebnisgegenstandes auf meine Kraftökonomie nenne ich seine ökonomische Seite. Die ökonomischen Akte sind also: 1. Akte realen Begehrens und Verwerfens; 2. Akte, in denen das

Kraftverhältnis des Objektes zum psychophysischen Subjekt erfahren wird; 3. Akte, die auf Lebenserhaltung und Verwirklichung realer Zwecke in der Natur gerichtet sind.

d) Von der rein gegenständlichen, uninteressierten Einstellung des Erkennens haben wir uns über die ästhetische Gefühlsverschmelzung bis zu der direkten utilitarischen Bewertung fortbewegt. Vergröbernd könnte man sagen: in der ersten Einstellung herrschte der reine Gegenstand losgelöst vom Ich, in der zweiten die phantasiemäßige Verschmelzung von Ich und Gegenstand, in der dritten das reine „materielle“ begehrliche Ichinteresse. Ein Wert aber für das geistige Ich ist in allen enthalten: in der ersten der Erkenntniswert, in der zweiten ein ästhetischer, in der dritten ein ökonomischer. Man kann das Beispiel auch so wenden, daß jeweilig ein negativer Wert an Stelle eines positiven vorliegt, wie es in der dritten Beziehung schon hier der Fall war. Wenn diese drei Erlebnisfärbungen im gleichen Ich zusammentreffen sollen, so müssen sie alle auf einen Gesamtsinn oder Gesamtwert bezogen werden. Und nicht nur auf den Gesamtsinn dieses Lebensmomentes; denn das geistige Ich ist kein bloß momentanes. Es wird also das Erlebnis mit all seinem Gehalt auch auf den Totalsinn (zunächst des individuellen Lebens) bezogen werden müssen. Tatsächlich ist etwas derartiges in jedem Erlebnisausschnitt enthalten. Es klingt seine Bedeutung für das Lebensganze an. Und zwar schon ganz unreflektiert, in einer bloßen gestaltlosen Andacht.[1]) Indem ich den Gebirgszug erkenne, bildhaft auf mich wirken lasse, an meinem Kraftsystem messe, entsteht in mir zugleich und darüber hinaus ein Werterlebnis, das in näherer oder fernerer Beziehung zum Totalwert meines Lebens steht. Diese Wertbeziehung, zu der notwendig die Totalität gehört, da ein isolierter Wert nicht in seiner relativen Höhe erfahren werden kann, macht den Sinn des religiösen Erlebnisses aus. In der Regel aber spielen dabei viele intellektuelle Vermittlungen und halbmerkliche Seitenerlebnisse mit. Es entsteht eine Spannung zwischen dem ästhetischen und dem interessierten Verhalten: in die Einfühlung mischt sich etwas von Furcht und Zurückschrecken. Frühere Erfahrungen und Erkenntnisse heften sich an den ästhetischen Eindruck und klären zugleich die Seite der Kraftökonomie. Wir wissen, daß diese Berge waren,

[1]) Vgl. Schleiermachers Definition des religiösen Erlebnisses in den „Reden über die Religion“.

Jahrtausende vor uns, und daß sie Jahrtausende nach uns auch noch sein werden. Wir denken an den Wechsel von sommerlicher Färbung und winterlichem Schneekleid. Wir erinnern uns, daß sie Hintergrund von früherem Erleben, ja von ganzen Epochen in uns waren. Unser individuelles Leben wird im Denken als ein Zusammenhang mannigfacher Geschehnisse aufgefaßt und das einzelne Erlebnis nun auch in theoretischer Besinnung eingeordnet. So entsteht endlich das viel verflochtene Totalerlebnis mit seiner harten Realistik und tiefen Symbolik, ein Erlebnis von der Erhabenheit des Objektes und meiner Kleinheit, von meiner geistigen Gegenwehr gegen sein Erdrückendes und von seiner Ruhe und Ewigkeit, von seiner Fremdheit und mir doch verwandten Lebensbedeutung und Güte. Das alles ist religiös. In der Beziehung des erlebten Wertes auf den Totalsinn meines Lebens offenbart sich der religiöse Sinn im Unterschied vom theoretischen, ästhetischen und utilitarischen. In den religiösen Akten liegt also: 1. die Hinwendung auf den rein geistigen Gehalt des Ich; 2. die Auffassung des Einzelerlebnisses im Zusammenhang des gesamten Erlebens; 3. das Innewerden des Einzelwertes gemessen nach seiner Höhenlage und Bedeutung im Ganzen des individuellen Wertlebens. —

Unser Beispiel betraf einen Aktkomplex, der einem Ausschnitt der realen Welt zugewandt war. Im übrigen war es durchaus beliebig gewählt. Wir können also noch einmal verallgemeinernd sagen: die Hinwendung auf das Gegenständlich-Allgemeine erzeugt den theoretischen Sinn; die Hinwendung auf den Eindruck-Ausdruckcharakter des Bildhaften erzeugt den ästhetischen Sinn; die Messung an meinem psychophysischen Kraftsystem und meinen realen Lebenszwecken entspricht der ökonomischen Einstellung; die Beziehung all dieser einzelnen Werterlebnisse auf den geistigen Totalwert des individuellen Lebens begründet den religiösen Gehalt.

Wir haben in dem gewählten Beispiel absichtlich unbestimmt gelassen, auf welcher Seite des Totalaktes der gemeinte Hauptsinn liegt. Im folgenden betrachten wir die Natur jeder Aktklasse für sich und erörtern kurz, in welchem Sinne ihr die anderen eingegliedert oder untergeordnet sind. Es wird sich zeigen, daß jede Gattung von Akten an den übrigen ihre Grenze findet. Sie hat eine durchaus selbständige Funktion, die durch die anderen nicht

ersetzt werden kann. Aber sie leistet auch nur, was ihrem spezifischen Sinn gemäß ist, und kann in die anderen Gebiete nicht stellvertretend übergreifen.

II.

1. Erkenntnisakte. Sie sind auf das allgemeine identische Wesen der Gegenstände gerichtet, oder genauer: Sie intendieren das, was an den konkreten Erscheinungen als allgemeine Wesenheit wiederkehrt, was aus ihr gedanklich folgt und auf allgemeine ideelle Prinzipien gebracht werden kann. Überall ist bezeichnend die Umsetzung des Realen ins Ideelle, die Erhebung zu einer gedanklich identischen Wesenheit und die Herstellung eines Zusammenhanges allgemeiner Wesensverknüpfungen. Wegen dieser Tendenz auf das Allgemeine finden die Erkenntnisakte ihre Grenze an dem Sinnlich-Konkreten, das nur ästhetisch erfaßt werden kann. Wegen ihrer Richtung auf das rein Gegenständliche sind sie von den ökonomischen Akten geschieden, in denen immer zunächst eine qualitativ-spezifische Beziehung des Objektes auf das Subjekt real erlebt wird, mag sie auch nachträglich in einem generellen Satz formuliert werden können. Und von den religiösen Akten scheiden sie sich schon dadurch, daß sie Bestimmtes meinen, also von allem damit nicht Identischen absehen und aus der Fülle des Gegebenen ein Begrenztes und Endliches herausschneiden, mögen sie dies dann auch in die Höhe einer ewigen Wesenheit erheben. Dazu kommt, daß die Erkenntnisakte die reine Gegenstandsordnung herausarbeiten wollen, ohne Rücksicht auf den Lebenswert oder -unwert für die geistige Individualität. Sie sind „wertfrei" insofern, als sie den Anteil des Subjektes auf ein Minimum, nämlich auf das reine Erkenntnisinteresse, auf den Wert der immanenten theoretischen Gesetzlichkeit zurückführen.

Natürlich ist trotzdem der Grad der Loslösung der Objekte aus dem wertenden Erlebniszusammenhang in den einzelnen Wissenschaften verschieden. Wo es sich darum handelt, Wertakte und Wertzusammenhänge zum Gegenstand objektiver Auffassung zu machen, entsteht naturgemäß ein Konflikt zwischen der inneren Nachbildung des geistigen Aktes und der Aufgabe, ihn zugleich kühl zu objektivieren. Die nichtgeistige Welt macht es uns leichter, wie Nietzsche sagt, ein „kalter Dämon der Erkenntnis" zu werden.

Die lehrreichsten Beispiele liefert die Geometrie: sie ist als Wissenschaft z. B. auf das allgemeine Wesen Kugel gerichtet und

folgert aus ihm eine Fülle allgemeiner Sätze, die alle von der Kugel überhaupt gelten. Jedoch kann diese Erkenntnis nicht ohne Anschauung vollzogen werden. Das konkrete Bild der Kugel, zumal in einer bestimmten Farbe und Größe, ist immer etwas Ästhetisches und hat einen ausgesprochen wohlgefälligen Charakter. Also schwingt in dem Erkenntnisakt ein ästhetisches Einfühlungsmoment unvermeidlich mit. Und ebenso schwingt eine leise religiöse Sinnbeziehung mit: die sog. Vollkommenheit der Kugelgestalt macht sie zu einem Symbol des in sich Geschlossenen, Einheitlichen, Gesetzerfüllten, so daß sie vielfach den Engeln als Gestalt zugeschrieben oder gar als „Darstellung" Gottes aufgefaßt worden ist. Endlich kann auch das Moment der Nützlichkeit und technischen Bedeutung eines geometrisch so begrenzten Körpers nicht völlig zurückgedrängt werden. — Ich weise darauf hin, daß Fröbel diesen Gedankengang bereits in seiner Weise durchgeführt hat. Denn die geometrischen Formen, die er durch seine Beschäftigungsspiele entstehen läßt, wertet er zugleich als Erkenntnisformen, als Schönheitsformen und als Nutzformen — und das Ganze steht bei ihm bekanntlich in demselben mystisch-religiösen Zusammenhang, der schon bei den Pythagoreern, Dionysius Areopagita, Nicolaus Cusanus, Jacob Böhme u. a. bis zu Schelling und Fechner hin eine Rolle gespielt hat.

Es gibt Wissenschaften, die besonders nahe an die ästhetische Grenze heranspielen, nämlich alle beschreibenden und darstellenden Wissenschaften. Sie erhalten ihren Wissenschaftscharakter dadurch, daß sie das Gegenständliche in allgemeinen, identisch bleibenden Wesenheiten zu erfassen suchen. Aber indem sie diese ganz singulär kombinieren, kommen sie an einen Punkt, wo sie auf die Mithilfe der bildhaften künstlerischen Phantasie angewiesen sind. Das gilt ebenso von den beschreibenden Naturwissenschaften, die deshalb nicht ohne Illustrationen oder Sammlungen auskommen, wie von der Geschichte, die für ihre Darstellung einer ausgesprochen ästhetischen Bildgebung bedarf.

Ferner hat man nicht ganz mit Unrecht in den Erkenntnisakten auch eine ökonomische Tendenz finden wollen, insofern sie das unübersehbar Mannigfaltige der Gegenstände nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes zu fassen bestrebt sind. Das Denken kann als ein zweckmäßiges Instrument aufgefaßt werden. Doch muß man sich hüten, diese heterogene Beziehung (die Denk-

ökonomie) als das ursprüngliche Wesen der Erkenntnisakte selbst hinzustellen.

Endlich bedarf es genauer Bestimmung, wie sich das Erkennen zum Werten und Werterleben verhält. Wertungen sind eine primäre Funktion des Geistes. Sie werden nicht durch Erkenntnisse geschaffen. Wohl kann eine Wertung auf eine theoretische Wesenserkenntnis fundiert sein, ja es gibt kaum eine Wertung ganz ohne dies Fundament. Andererseits kann auch der Sinn der Wertung nachträglich (wie alles, was ein allgemeines Wesen hat) in Form von Werturteilen ausgesprochen werden. Durch diese Form unterscheidet sich die Wertung eigentlich erst von bloßen blinden und momentanen Gefühlsaffektionen. Aber beide Male ist doch der Wertungsakt selber nichts Intellektuelles. Im ersten Fall ist er intellektuell fundiert, im zweiten intellektuell formuliert, d. h. ins Gedankenhafte erhoben. Er selbst aber ist eine eigentümliche und neue Geistesfunktion. Er ist es auch in dem dritten, wiederum mit den anderen nicht identischen Fall, wenn sich an die Erkenntnis als solche der qualitativ besondere Wert heftet, den wir den reinen Erkenntniswert nennen und der sich von der ökonomischen Bewertung oder der ästhetischen durchaus unterscheidet.

Daraus ergibt sich nun, daß das Erkennen für sich und aus seinen eigenen Mitteln keinen religiösen Abschluß zu geben vermag. Man kann sich zwar eine Wissenschaft denken, die auf das Ganze des rein gegenständlichen Zusammenhanges gerichtet ist. Sie versucht, die allgemeinen Wesenheiten und Wesensverbindungen zu jenem Totalsystem abzurunden, das wir die Welt nennen. Aber damit ist über den Wert dieser Gesamtwissenschaft für das Erlebnisganze der geistigen Individualität noch nichts gesagt. Die wertende Beziehung des Erkannten auf das erlebende Subjekt tritt als ein neuer Akt der Sinngebung hinzu. Er ist dann allerdings theoretisch fundiert. Wird dieses eigentümliche (religiöse) Erlebnis wiederum theoretisch formuliert, so haben wir zwar eine reflektierte Religiosität. Aber die Reflexion hat den religiösen Akt nicht geschaffen, sondern nur in seinem allgemeinen Wesen erfaßt und auf die Form des Urteils gebracht. Daher haben die Erkenntnisakte am Religiösen ihre Grenze: sie können es fundieren helfen, sie können es formulieren; aber sie können nicht selber den religiösen Sinn schaffen. Dieser hat vielmehr gegenüber dem Erkennen eine durchaus selbständige Bedeutung. — Zusammenfassend also

könnte man sagen: das Erkennen habe seine Grenze am Ästhetischen, am Ökonomischen und am Religiösen. Jenseits dieser Grenze findet eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* statt.

2. Ästhetische Akte. Sie sind primär auf das gerichtet, was intellektuell nicht völlig ausgeschöpft werden kann, nämlich auf das Sinnlich-Konkrete, das Bildhafte. Deshalb gibt es weder in der Natur noch in der Kunst etwas ästhetisch Bedeutsames, das nur in allgemeinen Wesenheiten bestünde: es muß vielmehr immer eine singuläre Erscheinung, sei es eine wirkliche oder eine phantasieerzeugte, vorliegen, mit der wir seelisch so verschmelzen können, daß ihr Eindruck in uns zugleich ein Ausdruck von uns wird. Das bedeutet aber, daß unsere seelische Bewegung vom einfachen Rhythmus bis zu höchsten Bedeutungsgefühlen mit dem Gegebenen[1]) verschmilzt und aus ihm herauszuleuchten scheint.

Damit aber ist nicht gesagt, daß nicht andere sinngebende Akte in dienendem Verhältnis zu dem Hauptakt stehen könnten. Zunächst sind in der Regel Erkenntnisakte beteiligt, und zwar bisweilen so, daß sie nur als dunkle Untertöne mitschweben. In jedem Gemälde liegt irgendwie etwas Mathematisches, und wäre es auch nur die Regelmäßigkeit des Rahmens; in jeder Plastik außer dem Mathematisch-Symmetrischen etwas von statischer und dynamischer Gesetzlichkeit. Das Dargestellte muß sehr oft erst intellektuell gedeutet werden, um zu wirken. Schon die räumliche Interpretation von Farbflecken und das Erkennen des Gemeinten gehört hierhin. Die sinnliche Erscheinung bleibt immer die Hauptsache; aber das Kunstwerk als Ganzes ist dann ein sekundär, ja manchmal sogar ein tertiär ästhetisches Gebilde. Man denke an „die Blinde“ von Piglhein: Ohne das allgemeine Urteil: „Blinde haben keine Farberlebnisse“ bleibt dieses Spiel von Farben und Formen ohne Sinn. Aber dieses allgemeine Urteil spielt hier nur eine dienende Rolle für ein ganz anderes Endverhältnis zum Gegebenen. Es darf nicht einmal explicite zum Bewußtsein kommen, wenn das spezifisch Ästhetische nicht gestört werden soll. Daher bedeuten zu viele intellektuelle Voraussetzungen immer eine Gefahr für die rein ästhetische Einstellung. Manche bleiben dann beim Stoff,

---

[1]) Ich vermeide den Ausdruck „Gegenstand“, weil wir nur in theoretischer Einstellung den reinen Gegenstand erfassen. Für die ästhetische Einstellung liegen zwei Verschmelzungskomponenten vor, von denen die objektive oft theoretisch gar nicht sachgemäß gedeutet wird.



d. h. bei Erkenntnisfragen stehen, statt das Bildhafte auf sich wirken zu lassen. Deshalb kommt die Musik von allen Künsten dem reinen Kunstcharakter am nächsten. Doch fehlt auch hier nicht ein theoretisches Moment. Denn schon die Tonerzeugung in der Musik beruht auf rationalen Prinzipien, und Leibniz hat nicht mit Unrecht die Musik als eine unbewußte Beschäftigung mit Mathematik bezeichnet. Mindestens liegt in aller Musik eine rationale (mit dem Prinzip der Identität oder Gleichheit arbeitende) Zeitgliederung. Aber auch das Wiedererkennen identischer Tonfolgen spielt im Genuß eine Rolle. Sobald man darauf zu achten beginnt, studiert man Musik, statt sie zu erleben. — In der Poesie ist die Rhythmik und Klangfülle der Worte für den Genießer nur ein Anreiz, optische Phantasiebilder in sich zu erzeugen. Um dies zu können, muß er aber erst verstanden und eingesehen haben. Unsinnliche Gemüter finden daher in der Dichtung nichts anderes als Beschreibung und Belehrung, allenfalls erzählende Darstellung. Aber das spezifisch Poetische bringen sie in sich nicht auf, zumal wenn sie mehr akustisch als optisch veranlagt sind. Das Ästhetische aber beginnt erst da, wo das Theoretische ganz in die dienende Rolle hinabgedrückt ist, so daß der allgemeine Begriff nicht Ziel ist, sondern das Allgemeine nur im Besonderen erscheint.

Das ökonomische Moment ist an den ästhetischen Akten auf ähnliche Art beteiligt wie an den theoretischen: Was ermüdet oder gar was den psychophysischen Zustand des Subjektes angreift, kann nicht mehr ästhetisch bedeutsam sein. Deshalb sind alle ästhetischen Eindrücke durch psychophysische Gesetze mitbedingt. Andererseits: das ästhetisch Belangvolle darf nicht in die Zone des Nützlichen oder Schädlichen hineinfallen; es darf auch nicht zu unserem realen Begehren in direkter Beziehung stehen: sonst entsteht nicht der interesselose Zustand der Beschauung, der allein ästhetisch ist. Das rein Ästhetische (im Gegensatz zum Gebrauchsschönen, das zur Hälfte in das ökonomische Gebiet fällt), wird daher am besten erreicht, wenn man das ästhetische Gebilde aus dem Zusammenhang realer Kräfte heraushebt und in eine imaginative Gegenständlichkeit überträgt. Dies ist der tiefere Grund für die „Nachahmung“, in der die antike Ästhetik das Hauptmoment der Kunst sah. Nicht die Freude am Imitieren (es wird ja gar nicht das rohe Objekt, sondern sein Eindruck nachgeahmt!) ist das Motiv der Kunst; sondern es findet eine Art relativer

Entstofflichung statt, damit das Objekt aus der Sphäre des Begehrbaren herausgerückt werde. Ist doch das höchste Schöne, der Mensch, nur dann schön, wenn er nicht physisch begehrt wird. (Freilich kann die marmorne Statue von der Seelenschönheit nur einen Abglanz geben.) In dieser Entrückung aus der Realität kann übrigens auch das Nützlichkeitserlebnis ästhetisch belangvoll werden, nämlich als bloß nachklingendes und mitklingendes Erlebnis: es ist aus dem Bereich realen Genusses in die Zone bloßen Seelengenusses erhoben: Stillleben, Arbeitsszenen, nachgebildetes Gerät gehören in diesen Zusammenhang.

Wenn man gesagt hat, daß alles Kunstschaffen im Erlebnis wurzele, so muß dies doch genauer dahin bestimmt werden, daß es zunächst nur im ästhetischen Erlebnis wurzelt. Eine Rose kann auf mein Gemüt so stark wirken, daß ich ihren Eindruck, in andere physische Mittel umgesetzt, als Ausdruck wiedergebe, und es liegt dann in diesem künstlerischen Gebilde nichts anderes als die Freude eben an dieser einzelnen farbigen Gestalt. Nun ist aber das ästhetische Erlebnis in der Struktur der Seele niemals isoliert. Es kann sich z. B. an Bilder und Geschehnisse von höchster Lebensbedeutsamkeit heften, so daß an dem einzelnen Bild etwas vom totalen Lebenssinn aufblitzt. Dann ist das ästhetische Erlebnis zugleich ein religiöses Erlebnis. Und die Schöpfung, die daraus geboren wird, mag sie einem noch so begrenzten Gegenstande gelten, ist dann von Weltgefühl durchtränkt: sie nähert sich der Weltanschauungskunst. Sofern sie aber Kunst sein will, ist das religiöse Moment in ihr nur ein untergeordneter Akt. Sie kann und darf diesen beziehungsreichsten Sinn nicht anders wiedergeben, als in einem sinnlich konkreten Gebilde. Erkenntnisse und totale Wertbeziehung gipfeln dann doch in der seelischen Verschmelzung, vermöge deren der Eindruck dieses Gebildes eben das Letzte in uns auszudrücken fähig ist. Bleibt es bei bloßer Andacht oder bei dogmatischer Beschreibung des frommen Gemütszustandes, so befinden wir uns nicht mehr im Bereich des spezifisch ästhetischen Sinnes. Hingegen kann das kleinste Gedicht etwas von religiöser Unendlichkeit in sich bannen. Es bedarf dazu weder logischer Argumentation noch großdimensionaler Bilder, sondern es klingt aus wenigen Worten heraus:

„Der du von dem Himmel bist,
Alles Leid und Schmerzen stillest . . .



Alles in allem: die Selbständigkeit des ästhetischen Gebietes tritt darin zutage, daß es an dem theoretischen, ökonomischen und religiösen seine Grenze findet. Alle diese Sinngebungen schwingen in ihm mit; aber das Ästhetische kann nicht durch sie ersetzt, sein eigentümliches Wesen nicht durch sie aufgelöst werden. Vielmehr werden die anderen Sinngebiete erst dadurch ins Ästhetische übersetzt, daß sie in die Sphäre der bildhaften Phantasie, der reinen Schaugefühle und des Eindruck-Ausdruckverhältnisses verlegt werden. Darin wurzelt das spezifisch ästhetische Erlebnis, das auch mit dem religiösen nicht verwechselt werden darf. Sobald ein sogenanntes Kunstwerk seine Hauptbestimmung darin findet, eine theoretische Belehrung, ein religiöses Bekenntnis oder ein Gebrauchsgegenstand zu sein, hat es seinen eigentümlichen Sinn verloren.

3. Ökonomische Akte. In den ökonomischen Geistesakten wird eine Nützlichkeitsbeziehung des Objektes zum Subjekt anerkannt oder begründet. Das Nützliche als das der Lebenserhaltung und Lebenförderung Dienliche steht immer in Beziehung auf die psychophysische Struktur des Subjektes. Da nun die Objekte des ökonomischen Verhaltens immer physischer Art sind, nämlich Stoffe und Kräfte, die dem sog. Naturzusammenhang angehören, und da sie zu der physischen Seite des Subjektes in Beziehungen stehen, die die Wissenschaft zuletzt physikalisch, chemisch und physiologisch begreift, so könnte man meinen, daß es sich hier überhaupt um kein Geistesgebiet, sondern um die naturhafte Seite des Lebens handle. Gewiß sind die Substrate der ökonomischen Bewertung immer physisch, die Wirkungen dieser Güter ebenfalls physisch; aber sie werden doch in einen Sinnzusammenhang hineingestellt, insofern sie eben Gegenstand von Wertungen und Nichtwertungen werden. Weil an Naturstoffen oder -kräften unter Umständen der qualitativ eigentümliche Wert haftet, den wir ökonomisch oder utilitarisch nennen, so entsteht unter der organisierenden Wirkung dieses Wertes ein Zwecksystem von eigentümlicher Struktur: die Wirtschaft. Alles, was sich einem Wertzusammenhang eingliedert, ist sinnvoll. Also hat das wirtschaftliche Verhalten seine geistige Seite, mögen auch alle seine Mittel, Methoden und Wertträger physisch sein. Von der ethischen Höhe dieses Wertgebietes ist hier noch nicht die Rede.

Führen wir nun dieses Gebiet auf seine primäre Struktur zurück, so handelt es sich überall um eine Kraftvergleichung

zwischen Subjekt und Objekt. Noch ehe eine wissenschaftliche Reflexion eintritt, werden physische Objekte als schädlich, andere als nützlich erfahren. Die Vermittlung dieser Wertqualitäten übernehmen die verschiedensten Sinnesorgane: von dem allgemeinen Druck der Außenwelt, der die Urerfahrung unserer Kraftgrenzen enthält, bis zu den biologisch bedeutsamen Geruchs- und Geschmacksvorgängen erstrecken sich diese neuen Beziehungen zwischen dem Subjekt und dem Gegebenen. Als ererbte Präformation unseres psychophysischen Systems trägt ein Teil von ihnen die Form des Instinktes. Hier also bedarf es ursprünglich gar keiner intellektuellen Vermittlungen: die Zuträglichkeit der Objekte wird uns durch einen Gefühlsregulator, der mit den ästhetischen Gefühlen nicht verwechselt werden darf, unmittelbar gegenwärtig. So wurzelt das Ökonomische ursprünglich im Biologischen.

Aber die anderen Sinngebiete können sich diesem herrschenden Sinn unterordnen: die Leistungen des Erkennens werden z. T. in den Dienst dieses Selbsterhaltungsapparates gestellt: weitschauende Vorsorge, wissenschaftliche Ergründung der nützlichen Qualitäten wie der physiologischen Lebensbedingungen und Rationalisierung des ganzen Selbsterhaltungsprozesses sind die Folge. Jedoch die Wissenschaft als solche pflanzt weder Bedürfnisse, noch macht sie etwas nützlich (= zum Bedürfnisbefriedigungsmittel), was es nicht durch seine Korrelation zu einem Bedürfnis von vornherein war. Auch hier, wie beim Religiösen, ist die Wissenschaft nicht wertschaffend, sondern nur wertfundierend oder wertformulierend (s. o.). Die Nützlichkeitsbeziehung ist nicht intellektuell ausschöpfbar, sondern Einsichten lehren nur den gesetzlichen Zusammenhang der Güterwelt, woraus sich dem Subjekt neue Nützlichkeiten auftun mögen. Man kann auch die Nützlichkeitsbeziehungen in Form von allgemeinen Einsichten aussprechen. Aber die Nützlichkeitsbeziehung (Bedürfnisbefriedigung) als solche ist keine Einsicht, sondern ein Erlebnis sui generis.

Auch ästhetische Momente sind in die ökonomischen Erlebnisse mit hineingewoben. Ja es scheint, als ob bereits auf bloß biologischer Stufe hier eine innere Verbindung waltete. Manche Früchte sind schon ästhetisch wohlgefällig, auch die Sexualcharaktere sind ästhetisch vielfach herausgehoben. Und doch ist der Sinn des Ästhetischen hier nur ein dienender, gleichsam vorläufiger und anreizender. Denn im realen Genuß und Verbrauch löst sich das

Ästhetische sofort auf. Die Schönheit einer Erdbeere, die ihrer konkreten Erscheinung in Form und Farbe und Duft anhaftet, wird vernichtet, wenn ich sie esse. Auch darin zeigt sich der verschiedene Sinn beider Gebiete, daß das Schöne unwirklich sein kann, eine bloß von der Phantasie für die Phantasie erzeugte Erscheinung, während das Nützliche notwendig real, ja, wie wir sahen, dem physischen Zusammenhang eingeordnet sein muß.

Das Nützlichkeitserlebnis (die Bedürfnisbefriedigung) kann auch eine religiöse Seite haben. Wenn nämlich sein spezifischer und begrenzter Wertgehalt auf den Totalwert des Lebens bezogen wird, so erscheint das Ökonomische in jenem religiösen Lichte, wie es die Bezeichnung „unser täglich Brot“ andeutet. Was der nackten Lebenserhaltung dient, steht dem religiösen Sinn um so näher, je mehr die Lebenserhaltung gefährdet und in Frage gestellt ist. Das gegenstandslose Dankbarkeitsgefühl, mit dem wir real genießen, ist ein Symptom dafür. Aber niemals kann das Religiöse im Ökonomischen völlig aufgehen. Schon deshalb nicht, weil das letztere am bloß Physischen haftet und weil es über zeitlich getrennte, immer zu wiederholende Einzelerlebnisse verstreut ist. Daraus allein kann also der Sinn des Lebens nicht gewonnen werden. Mag das Ökonomische auch eine unerläßliche Vorbedingung für den bloßen Tatbestand des Lebens sein, so erschöpft es doch nicht seinen Gehalt. Vielmehr gibt es nur jene Freiheit vom Druck der Außenwelt, die für alle höheren geistigen Leistungen Voraussetzung ist.

4. Religiöse Akte. Ihr Wesen besteht in der Beziehung des Wertes beliebiger Einzelerlebnisse auf den Totalwert des individuellen Lebens. Was den Gesamtwert des Einzeldaseins ausmacht, kann auch der höchste Wert genannt werden. Denn nur das ist endgültig wertvoll, was dem ganzen Leben Wert gibt.[1]) Was aber diese Kraft besitzt, das ist zugleich der höchste Wert des Daseins. Oder umgekehrt betrachtet: Angenommen, ein Erlebnis (sei es ein einzelnes oder eine Gattung) bedeute für den, der es erfährt, den „höchsten Augenblick“, so würde der Gehalt dieses Augenblickes doch über das ganze übrige Dasein ausstrahlen und alles andere würde nur so viel endgültige Lebensbedeutung haben,

---

[1]) Unsere höchsten Augenblicke selbst werden uns am festesten verbinden, am dauerndsten verpflichten. (Nietzsche.)

als es dieser höchsten Glücksquelle nahe steht und zu ihr beiträgt. Vielleicht unterscheiden sich die Naturen danach, ob sich ihnen der höchste Lebensinhalt blitzartig und momentan auftut, oder ob sie ihn in gleichförmiger Lebensbewegung besitzen und mehren. Freilich ist wohl der letzte Sinn des Lebens nie ganz erreichbar, weil der Mensch durch die wechselnden Inhalte der Zeit und durch das heranflutende Schicksal immer wieder in neue Werterlebnisse verstrickt wird. Was man landläufig schon Glück nennt, ist sehr oft nur eine Augenblicksaffektion oder eine Befriedigung einer Seite unseres Lebens. Darüber aber steht jene Seligkeit, die die höchste, umfassende und dauernde Befriedigung der Seele gewährleistet. Der Weg zu diesem Ziel ist Gegenstand des religiösen Ringens. Wir nennen das uns gegenüberstehende, teils sinnvolle, teils für uns sinnfremde Gefüge: Welt, wenn wir es so als ein Ganzes unserer geistigen Struktur entgegensetzen, und diejenige Seite oder Ursache der Welt, die uns das höchste Werterlebnis „offenbart", nennen wir in der religiösen Sprache Gott. An diesem religiösen Moment können wir daher am besten das Wesen der religiösen Akte studieren.

Entweder nämlich liegt der höchste erlebte Wert darin, daß alle anderen Werte negiert werden, als Teilwerte, als Zeitwerte, als untergeordnete Werte. Dann lehnt das religiöse Verhalten das Erkennen ab, weil Gott als Allgemeinbegriff ihm nicht genügt. Es lehnt aber auch das ästhetische Verhalten ab, weil ein Bild in seiner konkreten Begrenztheit nie „Ausdruck" des letzten Erlebnisgehaltes sein kann. Endlich lehnt es auch alle ökonomischen Bewertungen ab, weil irdische Güter für jene geistigen nicht einmal eine Vorstufe bedeuten dürfen. Religiöse Akte von dieser weltverneinenden Färbung führen zur transzendenten (gestaltlosen) Mystik. Es gibt aber auch eine religiöse Einstellung ganz entgegengesetzter Art: die höchste Erkenntnis, der höchste bildhafte Ausdruck, die höchste irdische Lebens- und Genußbeziehung zusammengenommen begründen dann in ihrem Zusammenwirken das religiöse Erleben und Verhalten. Das ist immanente (gestaltgebende) Mystik. Die Symbole: Allweisheit, Allschönheit und Allreichtum Gottes deuten auf diese Quelle der Religion. Jene weltabgewandte Mystik sucht einen Sonderweg zur höchsten Wertoffenbarung. Diese will nur die wertvollen Wege der anderen Sinngebungen bis zum letzten Ziel vollenden. Tatsächlich kommt kein religiöser Akt ganz ohne

die untergeordneten sinngebenden Akte aus. Und zwar besteht zwischen ihnen und dem religiösen eine doppelte Beziehung.

Einmal haben die anderen Akte schon Sinngefüge begrenzter Art gebildet, die nun in das Gefüge des Gesamtsinnes so eingehen, wie alle Teilstrukturen sich der Gesamtstruktur des individuellen Geistes einordnen. Was wir von der Welt erkannt haben, wird, abgesehen von seinem reinen Erkenntniswert, auch noch in Beziehung zum religiösen Lebenswert gesetzt. Was wir von der Welt an lebenfördernden Gütern empfangen haben, scheint für die religiöse Einstellung auf einen höheren teleologischen Zusammenhang, vielleicht sogar auf eine Art Vorsehung, hinzuweisen. Und was wir von der Schönheit und Erhabenheit der Welt erfaßt haben, wird uns zum Anlaß, die ganze farbige, tönende und geformte Welt als einen Schleier, als Symbol der Gottheit anzusehen, die in allem durchschimmert.

Zum zweiten Male aber werden alle diese Sinngebungen herbeigerufen, wenn es sich darum handelt, das im frommen, andächtigen Zustand der Seele still Enthaltene nachträglich objektiv so zu formen, daß es mitteilbar wird. Unter keinen Umständen darf man diese Funktion mit jener ersten verwechseln. Diese ist symbolisierend, jene ist fundierend für das religiöse Erlebnis. Die symbolisierende Funktion des Erkennens besteht dann darin, die frommen Erlebnisse in allgemeinen Sätzen auszusprechen. Diese Sätze aber sind gar nicht mehr kosmologisch, sondern psychologisch gemeint: sie handeln von der religiös affizierten Seele, nicht von dem gegenständlichen Weltzusammenhang als solchem. Die symbolisierende Funktion des Ästhetischen liegt in dem „Ausdruck" des religiösen Erlebnisses: es wird in Bild oder Ton oder Wort für eine fremde Einfühlung hineingelegt. Endlich gibt es auch eine Art Ökonomie des religiösen Erlebens: eine Technik und Methodik der Lebensführung, um das religiöse Seelengut zu produzieren. In Verbindung mit dem ästhetischen Moment entsteht hieraus der Kultus, wie aus der Verbindung des theoretischen und ästhetischen Momentes das Dogma entsteht, das psychologische Aussage und Symbol, nicht Welterkenntnis sein will.

Auf diese Ausdrucksformen kann auch die transzendente Mystik nicht verzichten, weil das religiöse Erlebnis selbst keine eigene Objektivierungsform besitzt. Gleichviel nun, ob man die untergeordneten Sinngebiete mit einem positiven oder mit einem nega-

tiven oder mit einem doppeldeutigen Vorzeichen versieht: immer sind sie Ausgangspunkt und Quelle der religiösen Erregung, die ihre Strahlen nur in einem letzten und höchsten Punkt sammelt, den die religiöse Sprache ganz einfach die Seele nennt. Und so darf man sagen: alles ist religiös belangvoll; mag es im Erlebnis dem zentral Religiösen ferner oder näher stehen. Ohne alle Beziehung darauf ist nichts, auch nicht der Stein, den ich vor meinen Füßen finde. Die Einheit des Werterlebens spiegelt sich in der allumfassenden religiösen Wertbetonung. Die indifferente Zone zwischen der negativen und der positiven religiösen Bewertung schrumpft zu einem Punkt zusammen. Alles verdient zuletzt Ehrfurcht oder Verwerfung, weil es ein Glied im Wertzusammenhang des Lebens bildet.

Aber es ist hier der Ort, um hervorzuheben, daß das Gleiche auch von den anderen Sinngebieten gilt: Alles Bildhafte ist ästhetisch belangvoll, sei es in der realen oder gar in der phantasieerzeugten Zone. Das Grau einer verfallenden Mauer ist nicht minder ein ästhetisches Erlebnis als das blühende Rot einer Rose. Denn beides trägt den Charakter von Eindruck-Ausdruck. Aber auch alles kann Gegenstand allgemeiner Identifizierung oder Unterscheidung und allgemeiner Wesensverknüpfungen werden. Auch die theoretischen Akte können also jeden Bewußtseinsinhalt fassen, wie z. B. diese auf die Gesamtheit der Sinngebiete gerichtete Untersuchung nichts anderes will, als an ihnen Identitäten und Unterschiede, identische Zusammenhänge des plastischen Lebens erfassen. Alles endlich steht auch in einem ökonomischen Wertzusammenhange. Denn alles ist für den psychophysischen Lebensbestand meines materiell bedingten Ich entweder Förderung oder Hemmung, entweder nützlich oder schädlich. Es gibt nichts ökonomisch Indifferentes, wie es nichts theoretisch, nichts ästhetisch, nichts Wertindifferentes überhaupt gibt. Wenn aber schon alles in diesen Teilwerten und im Teilsinn des Lebens seine Stellung haben kann, so muß erst recht alles im Gesamtsinn zusammenklingen, wie Melodien und Sätze sich zum Ganzen einer Symphonie zusammenweben. Das große Leitmotiv der Lebenssymphonie ist das Erlebnis: *πάντα ϑεία.*

---

4. Die gesellschaftlichen Geistesakte.

Die sinngebenden Akte, die wir bisher erörtert haben, können ihrem Wesen nach ohne jede gesellschaftliche Wechselwirkung gedacht werden. Dem subjektiven Erlebniszusammenhang gliedern sie Objektgebilde ein, die selber nichts erleben und keine Subjekte von Akten und Erlebnissen sind. Es ist allerdings auch möglich, daß sich das Erkennen oder das ästhetische, das ökonomische, das religiöse Erleben auf Objekte bezieht, die selbst Aktsubjekte (d. h. Personen) sind. Die Veränderungen, die dann auf den genannten Sinngebieten auftreten, bestehen wesentlich darin, daß in sie alle die Interpretation des fremden Erlebniszusammenhanges als fundierendes Moment mit eintritt. Man erkennt fremdes Personenleben nur dadurch, daß man die geistigen Akte nachbildet, die das andere Subjekt aus seiner singulären Situation heraus vollzieht. Man genießt den anderen als ein seelisch-ästhetisches Phänomen nur, wenn man sich zuvor in seine Seelenbewegung eingefühlt hat, ein Prozeß, der nicht notwendig mit dem Verstehen im höchsten theoretischen Sinne verbunden zu sein braucht. Man erlebt den anderen als nützlich, wenn seine ökonomischen Akte, seine „Arbeit", als förderlich für unser wirtschaftliches Zwecksystem interpretiert werden können. Endlich wird er zu einem Gegenstande religiösen Erlebens, wenn man seine Existenz und sein geistiges Sosein zu dem letzten Sinn des eigenen Lebens in Beziehung setzt.

Es wäre Gegenstand näherer Untersuchung, ob diese interpretierenden Akte allein dem Erkenntnisgebiet zuzuordnen sind, oder ob sie jeweils dem Geistesgebiet angehören, in dessen Sinn sie sich einleben. Gleichviel aber, wie die Antwort auf diese Frage ausfällt — sie hängt sehr nahe mit dem Problem der Werturteile in den Geisteswissenschaften zusammen — jedenfalls tritt hier noch nichts prinzipiell Neues auf. Sondern wir bewegen uns auch dann noch im Kreise der vier sinngebenden Akte, die wir bisher behandelt haben.

Sehen wir von den Besonderheiten der interpretierenden Akte ab, die erforderlich sind, wenn Personen zu Gegenständen der theo-

retischen, ästhetischen, ökonomischen und religiösen Akte werden, so können wir sagen: Auch ein Robinson könnte nach diesen Seiten sein Leben ausgestalten. Es ist in ihnen noch nichts gesetzt, was zu seiner Sinnvollendung durchaus eines zweiten Erlebnissubjektes bedürfte. Gewiß würden diese Akte ohne gesellschaftliche Wechselwirkung und historische Summierung sehr primitiv ausfallen; doch ändert das nichts an ihrem Wesen und Grundgehalt. Es gibt aber ohne Zweifel geistige Akte und Erlebnisse, die nur im gesellschaftlichen Zusammenhang möglich sind. Ein staatliches, ein rechtliches, ein soziales oder ein pädagogisches Erlebnis könnte Robinson, zumal wenn wir ihn auch von seinen Tieren absondern, nicht haben. Diesen gesellschaftlichen Erscheinungen des Geisteslebens wenden wir uns nun zu. Die erste Frage, die sich aufdrängt, ist die, ob dem Phänomen Gesellschaft selbständige geistige Akte im Individuum entsprechen, die sich von den vier geistigen Grundgebieten wesenhaft unterscheiden.

Die methodische Schwierigkeit, die bei allen auf die Gesellschaft gerichteten Untersuchungen besteht, liegt darin, daß die Gesellschaft ein überindividueller Wirkungszusammenhang ist, in den der einzelne hineingeboren wird. Er ist ohne sie nicht denkbar, ist in seiner ganzen geistigen Struktur von vornherein durch sie bestimmt und hat durch sie an der besonderen Lage des Geistes teil, die jeweils das Resultat des historischen Entwicklungsprozesses ist. Demgegenüber muß aber betont werden: die einzige Stelle, wo die Gesellschaft erlebt wird, wo ihr Sinn sich aktualisiert, ist und bleibt doch der Erlebniszusammenhang des ihr eingegliederten Individuums. Gewiß, man kann die gesellschaftlichen Gruppen als überindividuelle Gebilde nehmen, die im Raum und in der Zeit gleichsam als belebte Massen wirken. Aber auch dann faßt man sie wieder unter dem Erkenntnisschema einer geistigen Individualität. Wir haben gar kein anderes Erkenntnismittel für Geistesgebilde, als die individuelle Geistesstruktur. Deshalb bleibt das Ansich gesellschaftlicher Gebilde für unser Erkennen und Verstehen transszendent.

Diese in der Regel nicht genug beachtete Grenze unserer Erkenntnismittel ist jedoch für die Psychologie der Individualität nicht belangvoll. Vielmehr ist unser Interesse in dieser Untersuchung gerade nur auf die Reflexe gerichtet, die die Kollektivwesen in die Seele der ihr eingegliederten Individuen werfen. Wir

fragen von vornherein überhaupt nur: Wie wird der gesellschaftliche Zusammenhang von den zugehörigen Subjekten erlebt und gestaltet?

Wollten wir diese Frage auf rein analytischem Wege beantworten, so kämen wir dazu, zu jeder objektiven (im Sinne von überindividuellen) Gesellschaftsform eine korrespondierende individuelle Erlebnisform anzunehmen. Der Familie entsprächen eigentümlich individualisierte Familienerlebnisse, der Freundschaft Freundschaftserlebnisse, der Aktiengesellschaft Aktionärserlebnisse usw. Vielleicht würde man sich damit begnügen, von den Hauptgattungen der objektiven Gesellschaftsformen auszugehen. Aber dann bliebe doch die Frage, nach welchem Gesichtspunkt man sie klassifizieren sollte. Der psychologische Gesichtspunkt, die Grundformen des gesellschaftlichen Erlebnisses, sind ja gerade das Gesuchte, können also nicht als Ausgangspunkt dienen. Auch würden bei diesem Verfahren leicht historische Besonderheiten der Gesellschaftsbildung früher berücksichtigt werden als die eigentlich grundlegenden Phänomene. Man nehme etwa an, daß man das historisch gegebene Kultursystem des Staates auf politische Grundakte, das des Rechtes auf rechtliche, und die Mannigfaltigkeit der nicht-staatlichen und nicht-rechtsetzenden Gesellschaftsformen auf spezifisch „soziale" Grundakte zurückführte. Die Grenzlinie zwischen Staat und Gesellschaft ist damit nicht gefunden. Manche sehen den objektiven Staat nur als eine besondere Form der Gesellschaft an; in ihm seien keine anderen Kräfte wirksam als in jeder sonstigen Art der „Vergesellschaftung". Andere finden sich durch die Tatsache, daß der Staat die höchste gesellschaftliche Macht (Souveränität) in einer Gebietsbevölkerung besitzt und daß er allein in ihr zwingendes Recht setzt (wie er sich selbst auch in diese Formen gießt), veranlaßt, ihn aus der Gesamtheit der übrigen Verbände herauszuheben und den Staat der Gesellschaft im engeren Sinne gegenüberzustellen.

Offenbar aber handelt es sich hierbei schon um komplizierte historische Stufen, deren Eigentümlichkeit im analytischen Verfahren leicht mit übernommen wird. Wollen wir die gesellschaftlichen Grundakte fassen, so werden wir besser synthetisch vorgehen und uns fragen, welche einfachen Sinnrichtungen des Verbundenseins innerhalb einer Menschengruppe, bestehe sie aus zweien oder aus tausend, überhaupt walten können. Es ist hier also eine

sozialpsychologische Unterscheidung, nicht etwa eine Klassifikation der empirischen Gesellschaftsformen beabsichtigt. Und zwar sollen — zunächst noch unabhängig von jedem inhaltlichen Zweck der Gesellschaften — nur die eigentümlichen Sinnakte herausgehoben werden, in denen sich das *Verbundenheitsbewußtsein* konstituiert.

Jede Gesellschaftsform — es wiederholt sich hier das im letzten Kapitel geübte Verfahren — beruht im Bewußtsein der ihr Angehörigen auf zwei verflochtenen Geistesakten, von denen der eine oder der andere vorwalten kann. Menschen sind nämlich miteinander verbunden in herrschaftlicher Weise oder in genossenschaftlicher Weise, durch Subordination oder Koordination. Sie stehen in gleicher Linie oder in abgestuftem Verhältnis zueinander. Daß es sich hier gleichsam um zwei Dimensionen handelt, fühlt jeder, wenn man die beiden entsprechenden Aktrichtungen der Subjekte angibt: die eine ist begrenzt durch die äußersten Punkte Herrschaft und Abhängigkeit, die andere durch die Punkte Liebe und Haß. Die eine Aktrichtung würde, wenn man sie isoliert nähme, ein gesellschaftliches Machtsystem (das keineswegs mit dem Staate zusammenfällt), die andere das Gemeinschaftssystem erzeugen. *Ich* kann mit anderen Menschen verbunden sein durch Machtbeziehungen oder durch freie Gleichgerichtetheit. Herrschaftsakte und Sympathieakte scheinen also die grundlegenden Sinnrichtungen des gesellschaftlichen Gebietes zu bezeichnen. Ihnen entsprechen im anderen als rezeptive Einstellungen: Abhängigkeitserlebnisse und Sympathieerlebnisse.[1])

Es gibt — nach unserer methodischen Grundhypothese — keinen gesellschaftlichen Akt, in dem nicht beides enthalten wäre: das Verbundenheitsbewußtsein durch Wertgemeinschaft und das Verbundenheitsbewußtsein durch Überlegenheit der eigenen Wertrichtung oder durch ihre Abhängigkeit von einer fremden. Herrschaftsverhältnisse sind nicht denkbar ohne gleichzeitige Gemeinschaftsverhältnisse, und in diesen wieder ist immer ein Moment von

[1]) Unter Sympathieakten verstehe ich hier Akte, in denen das geistige Gleichgerichtetsein mit anderen, die gemeinsame Werttendenz, zum Bewußtsein kommt. Die flüchtige Berührung durch sog. Gleichgefühle oder sog. Mitgefühle (d. h. z. B. Bewußtsein gemeinsamer Freude oder Freude *an* der Freude des anderen) genügt nicht, um Sympathie als wertbestimmte Dauereinstellung zu begründen.

Überordnung bzw. Unterordnung mit gegeben, gleichviel, ob diese Sinnbeziehungen dauernd oder nur zeitweise im Bewußtsein der Beteiligten aktualisiert sind. Aber bald kann der herrschaftliche Akt überwiegen — dann steht der soziale Akt in einem dienenden Verhältnis zu ihm; oder der soziale Akt ist entscheidend: dann dient die Überlegenheit des einen doch nur der Herstellung eines tieferen Sympathieverhältnisses, und umgekehrt. Man kann sich im gesellschaftlichen Sinnzusammenhang fühlen als Führer oder als Geführter; aber im Führertum liegt unvermeidlich etwas vom Gefährtentum, und das Gefährtentum enthält immer leise Abstufungen in sich.

Das Problem ist jedoch verwickelter, als es bisher erscheint. Wir haben oben gesagt, daß wir die Selbständigkeit von Geistesakten daran ermessen wollen, ob ihnen ein spezifisches Wertgebiet im Strukturzusammenhang der Seele entspricht. Bedeuten nun Macht und Sympathie besondere Wertgegenstände? Man könnte einwenden, daß es sich bei beiden um bloße gesellschaftliche Formen (Wechselwirkungs- oder Zusammenwirkungsformen) handle, in denen die uns bereits bekannten Wertrichtungen verwirklicht werden. In der Tat kann man sich Macht und Liebe gar nicht unabhängig von bestimmten Wertinhalten denken. Macht, so könnte man sagen, bedeute die Überlegenheit des eigenen persönlichen Wertgehaltes und Wertwollens über eine fremde Wertverfassung, so daß die Wirkung des Überlegenen in dem anderen entscheidende, dauernde Motive des Verhaltens setzt; diese Wirkung ist zwar nur dann möglich, wenn der andere der Wertrichtung des Überlegenen irgendwie, wenn auch nur indirekt, zustimmt. Es liegt also hier zuletzt auch Gemeinschaft zugrunde. Aber das Besondere dieses Überordnungsverhältnisses besteht doch darin, daß der Überlegene einen Umkreis von Werten für sich und in sich verwirklicht hat, die den anderen in ein inneres Abhängigkeitsverhältnis setzen. Macht ist also immer eine tatsächliche Überlegenheit, die nur durch den Wertgehalt des Machtsubjektes verständlich wird, also durchaus auf diesem inhaltlichen Faktor beruht. Man kann sich Macht nur denken als Überlegenheit des wirklichen Wissens, oder der ökonomisch-technischen Mittel (es entsteht so erst das Besitzverhältnis!) oder der ästhetischen Ausdrucks- und Wirkungsfähigkeit (z. B. Macht der Rhetorik) oder der religiösen Wertgewißheit (Macht des Gotterfülltseins).

Und entsprechend bei der Liebe: Liebe, könnte man sagen, sei Gleichgerichtetsein im Wert.[1]) Wir lieben den anderen als Wertträger oder als Wertsucher. Auch dies Moment setzt etwas Faktisches voraus; denn es kann nicht apriori abgeleitet werden, ob der andere eine Wertrichtung in sich verwirklicht oder doch zu verwirklichen strebt. Die abstrakten Arten der Liebe fallen daher notwendig mit den früher abgeleiteten Wertgebieten zusammen. Handelt es sich um Gemeinschaft in den Erkenntniswerten, so beruht das Band auf Gleichheit der Überzeugungen, des theoretischen Suchens oder Gebens. Wird der andere als Träger technisch-ökonomischer Werte angesehen, so entsteht eine ökonomische Gemeinschaft, der wir in der Regel den Namen der Liebe nicht geben, weil diese Werte nicht tief genug in die Struktur der eigentlichen Persönlichkeit hinabreichen. Doch nennt man die Wesensveranlagung nach dieser Seite hin Tüchtigkeit, und es ist wohl möglich, jemanden um seiner Tüchtigkeit willen zu lieben. Die ästhetische Form der Liebe nennen wir Erotik. Alle konstituierenden Momente des ästhetischen Vorganges kehren in ihr wieder: die Liebe ist zunächst gerichtet auf die sinnlich-konkrete Erscheinung des anderen. Diese wird aufgefaßt als Ausdruck eines seelischen Gehaltes. Die Einfühlung in die fremde Seele erreicht hier bisweilen vollen Wirklichkeitsgrad, weil der Gegenstand selbst beseelt ist, und aus der Verschmelzung beider Seelen entsteht ein drittes, eine Form, eine Gestalt, das ästhetisch-seelische Produkt des Eros. Von diesem Formmoment wird erst im nächsten Kapitel die Rede sein. Endlich die religiöse Liebe: sie ist von der äußeren Erscheinung ganz unabhängig. Sie richtet sich auf den anderen als Träger religiöser Werte, d. h. solcher, die den Totalsinn des Lebens begründen. Hier sind nun alle Formen möglich zwischen der Liebe, die der entfalteten Göttlichkeit des anderen (seinem Offenbarungscharakter) gilt, und der Liebe, die sich dem noch ganz eingehüllten Göttlichen im anderen zuwendet. Diese letzte Einstellung ist nichts anderes als das Gefühl für die Heiligkeit des Lebens selber, das unter Umständen auch unter die Grenze des Menschlichen herabzugehen und Tier- und Pflanzenwelt mit zu umfassen vermag.

---

[1]) Also nicht: Gleichgerichtetsein im Zweck. Denn der Zweck ist immer nur ein einzelnes Reales, das an einem Wert teil hat. Die Wertrichtung hingegen ist eine Wesensrichtung des Menschen.

Wir müssen diese Übersicht jedoch noch durch zwei weitere Formen ergänzen: Es gibt auf seiten der Macht auch eine Macht der Liebe, d. h. zu der persönlichen Wertgestalt, die die Wertverfassung des anderen zu bestimmen vermag, gehört auch der Geist der Liebe. Und umgekehrt: auf seiten der Liebe gibt es auch eine Liebe zur Macht, d. h. eine emporblickende Hinwendung zu der Geistesgröße und Geistesstärke des anderen. Beide Kräfte — Macht der Liebe und Liebe zur Macht — sind die Grundpfeiler der patriarchalischen Gesellschaftsform.

Indessen gerade in der Hinwendung zum anderen, die für die gesellschaftlichen Geistesakte eigentümlich ist, liegt doch auch ein selbständiges Moment. Gewiß — Macht und Liebe scheinen zunächst nur Formen, in denen die bekannten individuellen Geistesakte zwischen Menschen verwirklicht werden. Aber es ist möglich, auch diese Formen selbst als geistige Werte zu erleben, als Werte zweiter Ordnung. Die innere Mächtigkeit, das Heroische, die geistige Kraft, gleichviel auf welchem der fünf anderen Gebiete sie sich aktuell äußere, bedeutet für sich einen Wesenszug, der von seinem Träger selbst oder von anderen als Wert erfahren werden kann. Zu den geistigen Wertgebieten gehört auch das Gebiet der Machtfülle in seiner ganz formalen Gestalt. Und andererseits: die geistige Einstellung zur Liebe, gleichviel auf welchem Sondergebiet sie sich aktuell äußere, ist rein als formale geistige Tendenz schon wertvoll für den, der sie hat, und den, der sie erfährt. Die organisierende, wertbeherrschende Kraft und die gemeinschaftbildende, wertverbindende Hinneigung sind Wertgebiete zweiter Ordnung. Wir wollen für sie nach den wichtigsten Erscheinungsformen die technischen Ausdrücke: politische Werte und soziale Werte einführen. Jedoch muß man sich die erweiterte Bedeutung dieser Ausdrücke dauernd gegenwärtig halten. Im zweiten Abschnitt werden wir sehen, daß auch diese sekundären Werte die führende Stellung in einer Seelenstruktur einnehmen können. Wir werden Machtnaturen finden, die dies in so hohem Maße sind, daß daneben ihre Einreihung in die Klasse der theoretischen oder ästhetischen, der ökonomischen oder religiösen Menschen eigentlich sekundär ist. Und ebenso werden wir Liebesnaturen finden; die dies sind, ohne daß ihre Menschenliebe ausschließlich der Weisheit oder der Schönheit, der Tüchtigkeit oder der Heiligkeit im anderen gälte. Wir dürfen zwar nicht vergessen, daß die beiden gesell-

schaftlichen Typen immer nach einer der vier primären Wertrichtungen hinneigen oder vorzugsweise ihre Färbung tragen werden. Es wird sich aber ergeben, daß durch die Vorherrschaft des einen oder anderen gesellschaftlichen Geistesaktes auch die Stellung zu den anderen Wertgebieten eine eigentümliche Umbildung erfährt.

Dieser Sachverhalt läßt sich noch in größere Tiefen hinabverfolgen. Es kommt in ihm zum Ausdruck, daß das Leben noch vor aller Differenzierung in besondere Sinngebiete seinen Wert hat. Das bloße Kraftgefühl, gleichviel wozu die Kraft diene, enthält eine Bejahung der Individuation. Darin liegt, schon rein biologisch genommen, der Keim der Machtakte: man will sich durchsetzen gegenüber fremden Wertungen, man fühlt die Energie des eigenen Wertlebens. Ethisch betrachtet, kann diese Einstellung zum Guten wie zum Schlimmen gewandt werden; davon ist hier nicht die Rede. Genug, daß es einen Sinn hat, die eigene Wertverfassung gegenüber fremden Wertansprüchen zu behaupten. — Entsprechend richtet sich nun die Liebe, wenn man ganz von dem besonderen Wertinhalt absieht, den sie im fremden Leben fördern will, schon auf dieses bloße Leben selbst. Sie ist fühlend-wollende Hinwendung zu den Wertmöglichkeiten der fremden Seele, nicht bloß, wie irrig behauptet worden ist, zu ihren Wertwirklichkeiten. Sie fühlt sich diesem Leben schon verbunden, bloß weil es keimhaftes Leben ist. Auch hier scheidet der ethische Gesichtspunkt zunächst ganz aus. Es hat einen Sinn, das Leben zu fördern, schon im Hinblick auf die echten Wertmöglichkeiten, die in ihm schlummern. Ob die Liebe immer „weiß“, worin die echten Werte liegen, ist eine andere Frage.

Mit dieser Wurzelung von Macht und Liebe vor aller inhaltlichen Werteinstellung hängt es zusammen, daß diese metaphysischen Grundkräfte sich schon im Bezirk der einsamen Seele andeuten können. Wenn man die mannigfachen und z. T. widerstreitenden Werttendenzen in sich selbst als eine Art von Gesellschaft ansieht, so gibt es auch hier schon Liebe und Macht. Dann strebt das Ich als das einheitliche Erlebniszentrum danach, die eine, vitale, zur Herrschaft über die anderen zu bringen, und dieser, die das wahre Leben enthält, wendet sich seine Liebe zu. Wir nehmen an, es sei der echte und objektiv höchste Wert, der so im Wechselspiel des Innenlebens vor den anderen ausgezeichnet werde, obwohl wir erst später den normativen (ethischen) Gesichtspunkt einführen

werden. Dieser echte Wert wird von mir zunächst erlebt als etwas, das über mir ist; als eine Forderung an mich, gleichsam als ein anderes. Indem ich diesem Wert und dieser Idee zustimme, liebe ich sie, ja mache ich gleichsam „Gemeinschaft" mit ihr. So ist also die Liebe (der Eros) ursprünglich gerichtet auf den Wert, und auf den Menschen vielleicht erst indirekt, insofern er ein Wertträger oder ein Wertsucher ist oder überhaupt Wertmöglichkeiten in sich enthält. — Ferner: In meinem Bewußtsein kämpfen immer verschiedene Werttendenzen miteinander. Die (für mein ethisches Bewußtsein) höchste Wertrichtung innerhalb dieser festzuhalten, bedarf es der Energie. Ich beherrsche dann mit diesen Wertungen gleichsam den übrigen Teil meines Wesens. Gelingt es mir, mich von den Ansprüchen der anderen, die ich im Tiefsten nicht bejahen kann, freizuhalten, so sprechen wir von innerer oder sittlicher Freiheit. Mit anderen Worten: der Keim der Machtübung liegt schon in mir selbst, und die Selbstbeherrschung ist die unerläßliche Voraussetzung für jede echte Herrschaft über andere. Die innere Freiheit ist das Prototyp jeder Freiheit von äußeren, heteronomen Einflüssen. Frei im geistigen Sinne werde ich z. B. nicht dadurch, daß ich mich den als höher erlebten Wertungen der anderen entziehe, sondern dadurch, daß ich sie zu den herrschenden Wertkräften in mir selber mache. Alle Energie ist erst Energie des eigenen Wertlebens, ehe sie zur Tatenergie gegenüber anderen wird. Darin liegt die vielverkannte geistige Dialektik des politischen Gebietes. Wir werden im nächsten Kapitel diese Zusammenhänge noch einmal berühren, wenn wir sehen, daß zu aller Machtübung (Selbstbeherrschung und Fremdbeherrschung) die Gesetzlichkeit oder Regelhaftigkeit des Wollens gehört, daß also alles nur momentane Wertwollen dem Gesetz echter Machtwirkungen zuwider ist. Nicht Willkür ist Macht, sondern allein regelhaftes, geleitetes Wollen, in dem eine Wertrichtung sich gegenüber der anderen konstant durchsetzt.

Aber wenn dies auch so ist, so liegt für die Theorie des geistigen Lebens doch ein entscheidendes Gewicht darauf, daß die in diesem Kapitel behandelten Werte eben gesellschaftliche sind, d. h. die Akte der Beherrschung und die Akte der Liebe empfangen für unseren Zusammenhang ihr charakteristisches Merkmal erst dadurch, daß sie auf den Erlebniszusammenhang fremder Personen (= Wertwollender) gerichtet sind. Der energische Mensch und der sich

dem Wert hingebende Mensch erhalten die Bedeutung von besonderen Lebensformen erst dann, wenn die Energie sich im gesellschaftlichen Zusammenhang auswirkt und wenn die Hingabe sich einem fremden Leben oder einem gesellschaftlichen Ganzen widmet. Erst wo dies der Fall ist, werden alle primären Geistesakte so umgebogen, daß wirklich zwei neue Typen entstehen, mögen sie auch von den vier ersten Geistestypen inhaltlich in hohem Maße abhängig sein. Herrschaftsakte und Sympathieakte sind Einstellungen zum anderen, gleichviel wodurch man herrsche und warum man liebe.

---

5. Die Grundformen geistiger Gesetzlichkeit.

Die verschiedenen Formen der Sinngebung, von denen wir gesprochen haben, sind ursprünglich nichts anderes als Lebensbeziehungen oder Subjekt-Objektbeziehungen. Freilich bedeuten in jeder von ihnen Subjekt wie Objekt etwas anderes, und es ist nur das Schicksal der Wissenschaft, daß sie die theoretische Spaltung zwischen dem Erlebniszentrum und der reinen Gegenständlichkeit als eine Art von Normalform allen anderen unterschieben muß. In jeder dieser Lebensbeziehungen waltet eine bestimmte Tendenz; sie dient einer spezifischen Leistung. Aber nicht immer wird dieser Sinn auch voll verwirklicht. Unsere bisherige Analyse war auf die tatsächliche Struktur der Seele und ihre Differenzierung gerichtet. Wir haben den Sinn herausgearbeitet, der in den einzelnen Akten waltet, oft nur dumpf erlebt und schnell wieder verflogen. Wenn aber in jeder geistigen Einstellung eine bestimmte Wertklasse verwirklicht wird, so kann man die Betrachtung auch normativ wenden und von diesem Wert das Gesetz ableiten, das er der Gestaltung des betreffenden Geistesgebietes vorschreibt. Gesetze des Geistes sind niemals bloße Ablaufsgesetze, sondern sie sind, da der Geist eine teleologische Struktur hat, normative Gesetze. Seine Leistungen werden nicht bloß beschrieben, sondern an objektiven Wertgeltungen oder Ideen gemessen. Solche normativen Gesetze walten zwar schon in der ganz naiven, dumpfen und unverbundenen Form des Erlebens. Sie treten aber reiner hervor, sobald die betreffende Geistesrichtung vom Subjekt bewußt und aktiv gesucht wird und sobald sie als zusammenhängendes Gebilde von einheitlicher Sinnstruktur gestaltet wird. Erst dann geht die Differenzierung der sonst unlöslich verflochtenen Geistesakte so weit, daß das Eigengesetz der spezifischen Geistesleistung rein heraustritt und formulierbar wird.[1])

---

[1]) Es ist also hier und im folgenden Abschnitt vorwiegend von der Normativität in den Teilstrukturen die Rede. Die Normativität in der Totalstruktur ist Gegenstand des 8. Abschnittes.



Jedes der früher behandelten Lebensgebiete hat ein solches normatives Gesetz. Nur wenn es diesem gemäß gestaltet ist, genügt es seiner Idee und hat inneren Zusammenhang. Gewiß sind Abirrungen von diesen differenzierten Gesetzlichkeiten um so häufiger, je mehr der Geist noch als eine unaufgelöste Totalität wirkt. Aber man kann auch den Gesamtsinn des Geistes nicht verstehen, wenn man sich nicht die einseitigen Tendenzen, in die er sich differenziert, vorher klar zum Bewußtsein gebracht hat. Wir werden sehen, daß das normative Gesetz der Wirtschaft in dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes liegt; das des ästhetischen Gebietes in dem Prinzip der Form; das der Wissenschaft in dem Prinzip des Grundes. Das Gesetz des Machtgebietes liegt in dem Rechts- oder Regelwillen, das Gesetz der Gemeinschaft in der Treue; endlich das normative Gesetz des religiösen Verhaltens in der Totalnorm des Lebens, die wir als Sittlichkeit zu bezeichnen gewöhnt sind. In all diesen geistigen Gesetzlichkeiten, zumal wenn sie formuliert werden, liegt natürlich ein theoretisches Moment. Aber so wenig die einzelnen Geistesgebiete in das Theoretische aufzulösen waren, so wenig sind diese Gesetze im jeweiligen geistigen Verhalten immer als rationale Zweckregeln explizite gegenwärtig. Vielmehr ist es ihre Eigentümlichkeit, daß sie auch ganz unbewußt, gleichsam instinktiv, dem Geiste innewohnen. Ich nenne diese Art von Gesetzlichkeit, die im Verhalten selbst nicht notwendig als Richtschnur zum Bewußtsein zu kommen braucht, sondern schon als immanente Triebkraft wirkt, eingehüllte Rationalität.

Die Ableitung der einzelnen Geistesnormen erfolgt dadurch, daß wir den Sinn des jeweils herrschenden Wertes isoliert und bis in seine letzte Konsequenz, bis zum Maximum seiner Verwirklichung entfaltet denken.

1. Das wirtschaftliche Sinngebiet hat seine Vorstufe in den ganz triebhaften Formen der Selbsterhaltung primitivster Menschen, die die Nahrung nehmen, wann und wo sie sie finden, die den Unterschlupf nach Zufall wechseln und nichts besitzen, als was ihr Arm erreicht. Das Erlebnis der Nützlichkeit und Schädlichkeit und einfachste Erfahrungen technischer Zweckmäßigkeit können auch auf dieser Stufe schon gemacht werden. Aber der Sinn des ökonomischen Gebietes tritt doch erst hervor, wenn der aktive Wille zur Beschaffung von Nahrung, Kleidung, Wohnung gestaltend in die zufälligen Güterverhältnisse eingreift. Die Bearbeitung und

Produktion von Gütern und von technischen Werkzeugen zur Produktion beginnt jetzt, neben der regellosen Konsumtion eine Rolle zu spielen. In dieser ganzen wirtschaftlichen Arbeit ist dann — vielleicht ganz unbewußt — ein immanentes Gesetz wirksam, und zwar begründet gerade dieses Gesetz den spezifischen Sinn der wirtschaftlichen Arbeit, der von jeder anderen Kulturleistung durchaus verschieden ist. Insofern dieses Gesetz den Sinn der Wirtschaft und die echten ökonomischen Werte heraushebt, ist es nicht ein einfaches Gesetz des tatsächlichen seelischen Verhaltens, sondern es ist ein normatives Gesetz, das (auch ohne explizite bewußt und formuliert zu sein) die Tendenz des wirtschaftlichen Geschehens unter einem letzten und allgemeinsten ökonomischen Wertgesichtspunkt regelt. Es wirkt also im Verhalten der wirtschaftlich Handelnden als Norm.

An dieser Stelle muß jedoch, auch für die folgenden Geistesgebiete, sehr ausdrücklich betont werden, daß solche normativen Sinngesetze nicht etwa deshalb wirken, weil der Handelnde sie immer als eine allgemeine, theoretisch formulierte Regel sich vorhielte. Vielmehr — so wenig die Natur ihre Gesetze als eingesehene Vorschriften befolgt, so wenig sind die Normgesetze des geistigen Lebens immer als theoretisch formulierte Gesetze gegenwärtig. Das formulierte Gesetz ist von der Wirklichkeit des reinen, abstrakt betrachteten Gebietes erst abgelesen und nachträglich zum Bewußtsein erhoben. Derartige Gesetze sind immer das Ergebnis einer isolierenden und idealisierenden Betrachtungsweise. Sie ist isolierend, insofern alle bestimmenden Faktoren, die aus anderen Geistesgebieten stammen, ferngehalten werden. Sie ist idealisierend, insofern der spezifische Wertcharakter des betreffenden Gebietes als das allein organisierende Prinzip in jedem Einzelvorgang angesehen wird.

Der Fall kann nirgends einfacher liegen als auf dem ökonomischen Gebiet. Hier ist das Verfahren auch wiederholt, so in besonders glänzender und folgerichtiger Form von dem Freiherrn v. Wieser in seiner „Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft" durchgeführt worden.[1]) Das Wesen der ökonomischen Werte liegt darin, daß sie der Lebenserhaltung und angenehmen Lebensgestaltung dienen, soweit diese beiden von naturhaften Mitteln, von physischen Kräften

[1]) Grundriß der Sozialökonomik, Abt. I. Tübingen 1914.

und Gütern, abhängig sind. Diese Wertklasse bezeichnen wir als die Nützlichkeitswerte. Nun greifen aber in das gesamte wirtschaftliche Verhalten des Einzelnen (von dem wir der Einfachheit halber ausgehen) eine Fülle von heterogenen Faktoren mit ein: seine Intelligenz, das geltende positive Besitzrecht, seine ästhetischen Neigungen, seine religiösen und allgemein sittlichen Wertsetzungen. Doch kann das alles nicht das spezifische Gesetz der Wirtschaftlichkeit ausmachen.[1]) Dieses kann nur bestimmt werden, wenn man die wirtschaftlich gemeinten Akte für sich nimmt und ihren spezifischen Sinn herausarbeitet. Ist die Isolierung, soweit möglich, in einem „Gedankenexperiment" vollzogen, so bleibt kein Zweifel, daß die Idee, die alles wirtschaftliche Verhalten des Einzelnen wie der Gesamtheit beherrscht, das Maximum der Nützlichkeit ist. Alle ethischen Maßstäbe von Höhe oder Niedrigkeit dieser Idee, dieses Geltungswertes, müssen ferngehalten werden. Genug, daß wir hierin das normative Gesetz der reinen Wirtschaft haben. Man kann es noch etwas erweitern, indem man von der wirtschaftlichen Arbeit ausgeht. Diese ist immer verbunden mit einem Verlust an physischer Kraft, aber auch an wirtschaftlichen Gütern, wie Rohstoffen, Werkzeugen usw., die in der Herstellung unvermeidlich verbraucht werden. Also ist das in der wirtschaftlichen Arbeit herrschende Prinzip das des relativen Maximums von Nützlichkeit, oder die Norm: mit möglichst geringem Nutzentgang den möglichst großen Nutzerfolg zu erzielen. In allzu rationaler, reflektierter Form hat Liefmann das ökonomische Prinzip formuliert, wenn er sagt: „Wirtschaften heißt Nutzen und Kosten vergleichen."[2]) Denn das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes steckt auch unformuliert und unreflektiert in der „immanenten Logik" des wirtschaftlichen Verhaltens selber. Wenn ich auf ein Ziel in der geraden (oder doch in der möglichst geraden) Linie zugehe, so verhalte ich mich ökonomisch, ohne es zu wissen. Ich nannte diese unformulierte Logik eines geistigen Gebietes eine „eingehüllte Rationalität".

[1]) Es ist m. E. methodisch schon nicht zweckmäßig, in die Konstruktion einer gesellschaftlichen Wirtschaft die Voraussetzung voller wirtschaftlicher Einsicht mit aufzunehmen. Denn diese ist unerreichbar. Vielmehr wäre es günstiger, wenn man nur das durchschnittliche, in einer Kulturstufe und einer Kulturepoche voraussetzbare Maß von wirtschaftlichem Weitblick zugrunde legte.

[2]) Robert Liefmann, Grundsätze der Volkswirtschaftslehre. Bd. I (Grundlegung), Stuttgart 1917, S. 288 und sonst.

Wir haben damit das beherrschende normative Sinngesetz der Wirtschaft herausgehoben. Sobald es als das gestaltende Gesetz des gesamten Gebietes gedacht ist, können die anderen wirtschaftlichen Grundgesetze als bloße Gesetze tatsächlichen psychischen Verhaltens formuliert werden. In dieser Form erscheinen z. B. das Gossensche Bedürfnisbefriedigungsgesetz, das Grenznutzengesetz und das Preisbildungsgesetz. Aber man darf nicht vergessen, daß sie nur dann gelten, wenn eben das Prinzip der reinen Wirtschaftlichkeit (das Maximum des Gesamtnutzens) vorausgesetzt wird. Bei einer Mastkur z. B., die unter bestimmter medizinischer Zielsetzung steht, gilt das Bedürfnisbefriedigungsgesetz nicht; das Grenznutzengesetz gilt nicht, wenn der Wille zur physischen Lebenserhaltung nicht als das höchste isolierte Gesetz des Handelns angenommen werden darf; das Preisbildungsgesetz gilt nicht, wenn sich ein Sammler in der unökonomischen Geistesverfassung befindet: Koste es, was es wolle.

Analog muß nun die Gesetzlichkeit der anderen Kulturgebiete festgestellt werden.

2. Das ästhetische Verhalten gehört ebenso wie das Selbsterhaltungsstreben zu den sich dem Bewußtsein aufdrängenden primitiven Lebensbeziehungen. Wir sahen ja, daß jede einfache Gestalt, jede Farbe, jeder Ton, jeder Rhythmus einen primär ästhetischen Wert hat, insofern er eine Seelenbewegung auslöst, die in das Gegebene schauend eingefühlt wird. Wir nennen diese Auffassungsweise, die im Gegensatz zur theoretischen Einstellung die subjektiven Gefühle, Stimmungen, Tätigkeiten usw. unmittelbar im Gegebenen selbst anzuschauen vermeint, Phantasie im weitesten Sinne. Die Phantasie kann sich also schon an wirklichen, d. h. von unserer freien Vorstellungsproduktion unabhängigen Gegenständen betätigen. Wir fassen die Wirklichkeit immer und überall neben den anderen Sinngebungen zugleich unwillkürlich ästhetisch auf. Aber diese Art ursprünglichen Erlebens ist gemischt mit heterogenen Einstellungen. Das Wirkliche erweckt meine Begehrlichkeit, es reizt mich zum Studium, es ist oft überwältigend, formlos, erdrückend, oft allzu bedeutungslos. So entsteht aus dem ästhetischen Erlebnis der Trieb, seinen Gehalt in produktiver Schöpfung reiner herauszugestalten.[1]) Das ästhetisch belangvolle Wirklichkeitserlebnis ist

[1]) Die altklassische Lehre, daß die Kunst auf einer μίμησις beruhe, ist ein ungeheurer Irrtum. Nicht das einfache Objekt wird von der Kunst

also der erste unbewußte Anstoß zu jeder absichtlichen Kunst. Die Kunst als freie und produktive Betätigung ästhetischer Akte hat nun die Möglichkeit, das isolierte und idealisierte Gesetz des ästhetischen Erlebens in seiner Reinheit herauszustellen. Hier ist alles Erkenntnismäßige, alles Utilitarische, alles Religiöse dem ästhetischen Hauptzweck untergeordnet. — Aber welches ist dieser Zweck? Es ist der des seelischen Ausdrucks. An dem Sinnlich-Konkreten, an dem Bildhaften soll eine Seelenbewegung mit allen in ihr enthaltenen Bedeutungserlebnissen sichtbar, hörbar, kurz anschaulich-vorstellbar gemacht werden. Für diesen Zweck ist die volle Realität des Objektes nicht immer notwendig. Es genügt gleichsam der Oberflächencharakter der Dinge, das, was an ihnen sinnliche Gestalt ist. Deshalb kann die ästhetische Schöpfung auch in der bloßen Anregung einer konkreten Vorstellungsfolge bestehen, wie in der Dichtung, oder in der bloßen Herausarbeitung körperlicher Umrisse, wie in der Plastik.

Wir könnten also sagen, das Gesetz der Kunst oder des Phantasiegebietes sei das Gesetz des höchsten Ausdrucks. Nur muß angegeben werden, worin dieser Ausdruck besteht. Er ist von zwei verschiedenen Gesetzlichkeiten abhängig, die im Kunstwerk zu vollem Ausgleich gebracht werden müssen: vom Gesetz der Sache und vom Gesetz der Seele. Der künstlerisch behandelte Gegenstand hat sein eigentümliches Gesetz. Deshalb studiert der bildende Künstler z. B. Anatomie, beobachtet der Dichter das Leben und seine Motivationsketten, lernt der Musiker thematische Arbeit. Auch die Gesetzlichkeit des physischen Materials, in dem der Ausdruck erfolgt, also von Stein, Farbe, Wort und Klang, gehört auf diese Seite. Diese Gesetzlichkeiten treten freilich nicht explizite als theoretische Einsichten ins Bewußtsein, sondern sie werden ästhetisch erst dadurch, daß sie am konkreten Gebilde, also am Einzelfall, geahnt und angeschaut werden. Ebenso aber hat auch das Seelische, das an dem objektiven Gebilde zu Darstellung und Bewegung kommen soll, seine eigentümliche Gesetzlichkeit, von ganz primitiven psychophysischen Bestimmtheiten (Spannung, Lösung, Ermüdung) bis zu seinem gesamten inneren Aufbau und Bildungs-

---

wiedergegeben, sondern immer nur das schon ästhetisch aufgefaßte Objekt. Man könnte paradox sagen: die Kunst sei nicht eine Nachahmung der Dinge, sondern eine Nachahmung (d. h. willkürliche Erzeugung) ästhetischer Erlebnisse.



verlauf. Das vollendete ästhetische Objekt muß in diesen subjektiven Verlauf so hineingewoben sein, daß es wie ein Stück aus einer Welt der Allbeseelung erscheint.

In dieser geheimnisvollen Verwebung kann nun das Objekt mit seiner seelischen Wirkung überwiegen; dann reden wir von Impressionismus im weitesten Sinne. Es kann aber auch der Anteil der seelischen Innerlichkeit überwiegen. Das ist das Wesen des Expressionismus. Beide „Stile" sind ästhetische Formungen. Denn ich verstehe unter Form die Verschmelzung von Eindruck und Ausdruck, die Vermählung von Seele und Objektgebilde im Phantasieerlebnis.[1])

Von Form im betonten Sinne reden wir aber erst dann, wenn diese Verschmelzung das höchste Maß von immanenter Gesetzlichkeit enthält. Auch ein bloß vereinzelter Gefühlslaut, ein stark hervorgehobener Eindruck kann ästhetisch bedeutsam genannt werden. Vollendete Kunst im normativen Sinne liegt aber erst dann vor, wenn das Einheitsprinzip der Seele den ganzen ästhetischen Gegenstand organisiert hat. Wir müssen uns erinnern, daß auch das sachliche Gesetz nur eine Art ist, wie das Subjekt die Erscheinungen ordnet und auffaßt. Mathematische Symmetrie, mechanisches Gleichgewicht, psychologische Verknüpfung sind (stark theoretisch bedingte) Auffassungsformen. Wenn sich mit dieser Gesetzlichkeit jenes andere geheime Gesetz verbindet, das die Seele selbst als Ganzes organisiert und das man die Ausströmung ihres Entelechiecharakters nennen könnte, so haben wir die höchste Form, die nichts anderes ist als die Totalform der Seele gespiegelt an einem sinnlich konkreten Gebilde, das der Wirklichkeit eingelagert ist oder ganz der freien Vorstellung angehört. Erst wenn in der schöpferischen Phantasie das Totalgesetz der Seele waltet, in dem alle Erlebnis- und Auffassungsweisen zum geistigen Organismus geeint sind, erst dann hat das Phantasieerzeugnis Form im höchsten Sinne. Form ist also nichts anderes als der Widerschein

---

[1]) Der Ausdruck „Form" wird in der Ästhetik sehr vieldeutig gebraucht und z. B. in den bildenden Künsten oft auf den Umriß des ästhetischen Gebildes beschränkt. Man betont nicht immer genug, daß auch dieser Umriß im Genießen erst aufgebaut oder mindestens seelisch nacherzeugt werden muß. Ich verstehe unter Form dasselbe, was Schiller lebende Gestalt oder Freiheit (d. h. Geistiges) in der Erscheinung nannte.

der ganzen schauenden Seele an einem konkreten Objekt. Am ursprünglichsten offenbart sie der menschliche Leib, in dem (ästhetisch genommen) sich die Seele objektiviert zu haben scheint. Aristoteles betrachtete auch wissenschaftlich die Seele als die Entelechie, d. h. das Formprinzip, des Leibes. Wir sehen in dem Begriff der Entelechie einen ursprünglich ästhetischen Begriff (ohne den wir anscheinend aber in der Wissenschaft nicht ganz auskommen). Wie nun die Seele dem Leib für die ästhetische Auffassung eine sichtbare Form gibt, so wählt sie sich auch andere sinnliche Unterlagen, um an ihnen ihre eigentümlich formende Kraft zu entfalten. Es ist vergeblich, das Wesen dieser Form intellektuell fassen zu wollen. Denn sie ist eben mehr als Intellektualität. Man könnte Umschreibungen wählen wie: Harmonie der Gefühlsrhythmik, Einheit in der Mannigfaltigkeit (jedoch sinnlich auffaßbare Einheit einer Mannigfaltigkeit von vorgestellten Gefühlen), Gleichgewicht, Spannung und Lösung. Aber alles dies ist unfruchtbares Bemühen. Denn da es zum Wesen der Kunst gehört, sinnlich-konkret zu sein, so kann das Geheimnis der Form wohl am singulären Kunstwerk erscheinen, es kann aber nicht in Worte gefaßt und vorausberechnet werden. Überhaupt, es gibt nur ein Kriterium vollwertiger Kunst: die reine ästhetische Wirkung.

Nun aber ist der Gehalt der Seele, den die Kunst ausdrücken will, historisch-geographisch-persönlich bedingt, und auch die Seele, auf die sie wirkt, ist in diesem Sinne bedingt. Zeiten mit neuer Erlebnisstruktur schwanken daher zwischen einem einseitigen Impressionismus und Expressionismus einher, da sie noch keine feste innere Seelengestalt gefunden haben. Auch in der Kunst strahlen sie mehr Erregungen als geformte Innerlichkeit aus. Einer solchen Kunst fehlt „Allgemeingültigkeit“ im ästhetischen Sinne. Nur diejenige Kunst, die gleichsam die allgemeinsten Umrisse der Seelengesetzlichkeit herausstellt, ist zeitüberlegen und ohne gleichzeitig variierende historische Einstellung adäquat erlebbar, also die sog. klassische Kunst. In ihr aber ist ein hohes Maß wirklicher Rationalität, d. h. theoretischer Einstellung enthalten; in ihr werden dann die ewigen Formgesetze der Seele und der objektiven Welt so verschmolzen, daß sie am konkreten Gebilde rein und geläutert erscheinen. Dieser Kunst haftet daher immer etwas Mathematisches, Einfaches, Reguläres, Typisches an. Sie ist — mit einem kurzen Ausdruck gesagt — innere und äußere Weltgesetzlichkeit, dargestellt

am einzelnen Fall. Sie ist, wie man auch gesagt hat: Darstellung des Allgemeinen am Besonderen.

Dies gilt von der klassischen Kunst κατ' ἐξοχήν, weil sie das Gesetz besonders sichtbar werden läßt. Es gilt aber im Grunde von jeder Kunst. Nur daß das Allgemeine, die sachlich-seelische Gesetzlichkeit, immer mehr differenziert, in immer kühnere Einzelfälle aufgelöst wird. Die Ahnung dieses Gesetzlichen im scheinbar Regellosen ist das Geheimnis jeder künstlerischen Wirkung. Oft scheint, z. B. in der modernen Musik, zunächst ein volles Chaos zu herrschen. Soll das Kunstgebilde aber nicht nur Ausdruck von Affekterlebnissen, sondern im höheren Sinne gesetzlicher Ausdruck, soll es Form sein, so muß der gesetzliche Seelenzusammenhang durch alle Spannungen und Lösungen im ästhetischen Erlebnis doch immer wieder zur Geltung kommen.

Mehr läßt sich über das normative Gesetz der Kunst, über die Form, nicht sagen, weil sie im höchsten Grade eingehüllte Rationalität ist. Und diese Rationalität ist nicht nur Gesetzlichkeit der Gegenstandsordnung, sondern sie ist zugleich Gesetzlichkeit der Seele, weil beide in der Kunst ineinander verschmolzen sind, wie sie für eine höhere Auffassung auch in der Wirklichkeit aus ein und demselben Lebensquell stammen. Dies sagt der alte einfache Bakonische Satz: die Kunst sei: homo additus rebus, die Beseelung der Dinge. Form ist also die Darstellung sinnlich-konkreter Objekte in ihrer Gestaltung durch die Totalität der Gemütskräfte, deren Gesetzlichkeit sich mit dem erkannten oder geahnten Sachgesetz verschlingt.[1])

3. Auch auf dem Gebiete des Erkennens trägt die primitive Stufe den Charakter eines instinktiven Verhaltens: die Identität gleichartiger oder in bestimmten Merkmalen wesensgleicher Gegebenheiten

---

[1]) „Der ‚künstlerische Mensch‘, dessen innere Sinne voll erweckt sind, er mag wollen oder nicht, er mag wissen oder nicht, sieht die Harmonie in die Dinge hinein. Die Form, unter der er die Dinge als Vollkommenheiten sieht, ist seine, ist des Anschauenden eigene innere Harmonie. Es ist ganz gleich, was ein solcher ansieht, alles wird durch ihn in seiner kosmischen Notwendigkeit angeschaut, alles ist in jedem Augenblick vor ihm vollkommen. Und ist er ein ‚aktiver Künstler‘, so beglückt er alle, die ‚Augen haben zu sehen und Ohren haben zu hören‘, mit dem Erlebnis voller Harmonie, indem er fühlbar macht, daß alles so, wie es ist, notwendig ist, also vollkommen, also gerecht, also schön.“ (Georg Fuchs, Deutsche Form. Mit einer Einleitung: „Von den letzten Dingen in der Kunst“ München 1907. S. 45.)

drängt sich der Beachtung auf. So mag das Wiedererkennen gewisser Situationen und Ereignisse mit ihren Komplexqualitäten die ursprünglichste Vorstufe des Erkennens bedeuten. Tatsächlich ist sie ja schon in der tierischen Seele anzunehmen. Auch ohne alle gelehrte Einstellung vollzieht jeder Mensch einfache Erkenntnisfunktionen, die freilich im Bereich biologischer Zweckmäßigkeiten bleiben, solange nicht Tradition und Schulung ergänzend eingreifen.

Aber wie bei den früheren Geistesgebieten entwickelt sich auch beim Erkennen aus dem instinktiv-reagierenden Verhalten ein produktives. Der Wille zur Erkenntnis erwacht, ein von einem bestimmten Sinn geleiteter Wille; auf der mythologischen Stufe ist er noch mit ästhetischen und religiösen Tendenzen unlöslich verwachsen. Allmählich aber arbeitet sich das reine Gesetz des gegenständlichen Erkennens heraus, und zwar zuerst in dem Begriff eines einheitlichen Seins, das durch gedankliche Bestimmungen zu erfassen ist. Sehr spät erst lernt die Wissenschaft, sich auf ihr eignes immanentes Gesetz zu besinnen und es in isolierender Idealisierung zu erfassen. Logik und Erkenntnistheorie enthalten den Rahmen der ganzen begrifflichen und realen Welt, weil ja das „Erkennbare" notwendig in den Formen auftreten muß, die den spezifischen Sinn des Erkennens realisieren. Gesetze des Seins sind in Wahrheit Gesetze des Erkennens, angewandt auf die Mannigfaltigkeit des „real", d. h. in der Sinnesempfindung Gegebenen. Wir wissen, daß dieses Gegebene auch anderer geistiger Formungen fähig ist. Das Erkennen aber will es in seiner „Ansichbeschaffenheit" und rein gegenständlichen Ordnung herausarbeiten, ohne Rücksicht auf die subjektiven Verflechtungen, in denen es auftritt, und auf die Besonderheiten dieses oder jenes erlebenden Ich. Alle Zutat von Einfühlung, von begehrlichem Interesse, von religiöser Deutung, von Furcht und Hoffnung und Leidenschaft soll abgesondert werden. Es soll aber auch die Ichperspektive möglichst beseitigt werden, in der jeder Erkennende vermöge seiner räumlichen und zeitlichen Begrenztheit die Gegenstände geistig erblickt.

Dies ist nur möglich dadurch, daß das Erkennen an der Mannigfaltigkeit des Gegebenen identische Wesenheiten und identische Wesensverknüpfungen (Gesetze) auffaßt. Indem dies geschieht, werden die Gegebenheiten, gleichviel ob sie vorher als sog. wirkliche Gegebenheiten (d. h. als auf mich wirkende und als von mir unabhängig erfahrene) oder als bloße Vorstellungsgebilde mit objektiver Be-

ziehung oder als rein seelische Zustände (z. B. Gefühle) vorhanden waren, auf eine neue Ebene projiziert: nämlich die Ebene des Gedankenhaften oder Ideellen. Das Erkennen setzt alle zeitlich und räumlich individualisierten Erscheinungen in Gedachtes um. Populär gesprochen: Alles Erkennen verläuft in Begriffen und Urteilen. Begriffe und Urteile sind aber ihrem Gehalt nach, d. h. wenn man sie nicht bloß psychologisch als seelenerzeugte zeitliche Vorgänge, sondern auf ihren Sinn betrachtet, ideeller Natur. Sie verlaufen als Realitäten, sie enthalten und bedeuten aber Idealitäten.[1]) Sie beanspruchen eine zeitlose Geltung, einen zeitlosen Sinn. Diesen aber haben sie nur, sofern sie wirklich nach dem reinen Gesetz des Erkennens gebildet waren. Es kommt nicht in allen Erkenntnisakten explicite zum Bewußtsein. Es wirkt aber als eingehüllte Rationalität, und zwar gibt diese den Typus aller Rationalität überhaupt ab. — Welches ist nun dieses Gesetz?

Das Wesen der Erkenntnis ist noch nicht verwirklicht, wenn sie nur dieses oder jenes Gegebene heraushebt und rein gegenständlich erfaßt. Vielmehr müssen alle Einzelerkenntnisse unter sich widerspruchslos und in überindividueller Geltung verbunden sein. Die Art dieser Verbindung ist eine ideelle. Sie ist nichts anderes als das Prinzip der Identität auf das erkennbare Ganze angewandt. Gedanken aber werden untereinander verbunden durch Begründung. Der Grund gibt denjenigen Wesenszusammenhang an, auf den ein Urteil zurückgeführt werden muß, um die in ihm enthaltene synthetische Verbindung als gültig einzusehen. Das Prinzip des Grundes kann daher, wie Riehl es getan hat, als das synthetische Identitätsprinzip gedeutet werden, d. h. als Ausdehnung der gedanklichen Identität auf das in der Erscheinung nicht unmittelbar Identische.

Demnach ist die Gesetzlichkeit, die das Gebiet des Erkennens durchzieht, der Satz vom Grunde in seinen sehr mannigfachen Erscheinungsformen. Als Norm an ein erkennendes Bewußtsein formuliert, lautet er: Begründe deine Urteile, bringe sie in wider-

---

[1]) Die Leibnizische Unterscheidung von ewigen Wahrheiten und Tatsachenwahrheiten bezieht sich auf die Verschiedenheit der Objekte des Wissens, von denen die einen ewig, die anderen vergänglich sind. Jede Wahrheit ist aber als Wahrheit, d. h. als Geltung, ewig, auch die Tatsachenwahrheit.



spruchslosen gedanklichen Zusammenhang, der dem gegenständlichen Zusammenhang entspricht.[1])

Das Ideal der Erkenntnis wäre ein in durchgängigem Begründungszusammenhang stehendes System von Begriffen und Urteilen, durch das der gegenständliche Zusammenhang der Wirklichkeit „gedacht" werden könnte. Ja zuletzt müßte die ganze Gegenstandsordnung aus einem höchsten Begriff oder aus einem höchsten Gesetz herleitbar sein. Diesem Ideal setzt die Welt der Tatsachen insofern Schranken, als das Tatsächliche (in den Sinnen Erfahrene) nicht restlos aus allgemeinen Wesenheiten und Wesensverknüpfungen ableitbar ist. Unsere Erkenntnis ist und bleibt, bildlich gesprochen, ein Gitter von Gedanken, das wir über die Wirklichkeit legen; aber die ganze konkrete Wirklichkeit wird davon nicht gefaßt, sondern behält einen Überschuß. So können wir denn nur sagen, daß unsere Begriffe und Gesetze sich auf die Wirklichkeit beziehen und z. T. in dem Erfahrbaren fundiert sind. Aber wir schöpfen die erlebte Wirklichkeit damit nicht aus. Es bleibt ein nur anschaulich erlebbarer Rest, der, wie wir sahen, noch ästhetisch gefaßt werden kann.

Wir verdeutlichen diese Auffassung, daß das Erkennen die Wirklichkeit in einen gedanklichen Begründungszusammenhang umsetze, an dem wichtigsten Beispiel: der Kausalverknüpfung. Ursachen und Wirkungen sind nicht, wie man meint, Wirklichkeiten, sondern sie sind schon gedankliche Bestimmungen, unter denen wir das sinnlich Gegebene erkennend auffassen. Das Sinnliche besteht höchstens aus zeitlich aufeinander folgenden Impressionen. Indem wir aber diese in die objektive Zeit setzen und die eine als die Ursache der anderen bestimmen, haben wir das Sinnliche in ein Ideelles umgeformt. Denn wenn wir etwas Ursache nennen, so heißt dies mit anderen Worten: wir betrachten sein Wesen als Erkenntnisgrund für einen anderen Vorgang, dessen Wesen ebenfalls gedanklich gefaßt wird: die Wirkung. Kant hat also recht, wenn er behauptet, das Kausalprinzip sei nichts anderes als das begriffliche Verhältnis von Grund und Folge angewandt auf Erscheinungen in der Zeit.[2])

---

[1]) Vgl. Riehl, Philosophischer Kritizismus II 1 (1879) S. 240 ff. Volkelt, Gewißheit und Wahrheit S. 393.

[2]) Riehl a. a. O. S. 240: „Die Kausalität ist die Anwendung des Satzes vom Grunde auf die zeitliche Veränderung der Erscheinungen oder kurz das Prinzip des Grundes in der Zeit."

Nicht den ganzen komplexen Vorgang der Sinnenwelt erfassen wir, sondern immer nur die Beziehung einer allgemeinen Wesenheit auf eine andere, und zwar so, daß auf Grund der Erfassung des wesenhaften Zusammenhanges rein im Denken die andere aus der einen abgeleitet werden kann.

Das reale Geschehen wird also vom Erkennen in einen ideellen Begründungszusammenhang umgewandelt. Dazu ist erforderlich, daß das als Ursache bezeichnete „Wesen" in dem als Wirkung Bezeichneten irgendwie identisch erhalten bleibt. Auf niederer Stufe begnügt sich das Erkennen mit einer mythologischen Hypostasierung von Kräften. Es legt z. B. in das Wesen der Sonne, die den Stein erwärmt, eine erwärmende „Kraft" hinein. Auf höherer Stufe werden begriffliche oder speziell quantitative (z. B. in Funktionsgleichungen faßbare) Identitäten gefordert.

Diese Einzelheiten gehen uns hier nichts an. Genug, daß eine gültige Erkenntnis nur dann erzielt wird, wenn das noch so singuläre Geschehen irgendwie auf allgemeine (kategoriale, gedankliche) Begründungszusammenhänge zurückgeführt wird, die zuletzt in einem gegenständlichen Zusammenhang des Ganzen „gründen". Das immanente Gesetz des Erkennens ist der logische Satz vom zureichenden Grunde in der differenzierten Mannigfaltigkeit seiner Anwendungen. Und er selbst ist nichts anderes als das Prinzip der Identität, angewandt auf die fortschreitenden Akte des Erkennens.[1]) Das letzte Ziel dieser Akte aber ist das geschlossene gedankliche System, in dem jeder einzelne Satz begründet und mit den übrigen in einen widerspruchslosen begrifflichen Zusammenhang gebracht ist.

4. Ehe wir das immanente Gesetz des religiösen Gebietes behandeln, wenden wir uns den beiden gesellschaftlichen Systemen, dem Machtsystem und dem Gemeinschaftssystem, zu. Auch die ihnen entsprechenden Akte haben eine spezifische Gesetzlichkeit, die um so reiner heraustritt, je mehr sich das Zusammenleben von den instinktiven Formen zu den bewußt gewollten und gesuchten entwickelt; oder, um mit Tönnies zu reden, je mehr an Stelle des Wesenwillens der Willkürwille zu herrschen beginnt. Aber wirksam sind sie auch schon vorher, und zwar wiederum in der Form der „eingehüllten Rationalität".

Der Machtwille, der darauf eingestellt ist, den anderen die Richtung des eigenen Wertens aufzuprägen, müßte analog den

[1]) Identität hier als synthetische, nicht als analytische verstanden.

früheren Gebieten beherrscht sein von dem Gesetz der höchsten Machtentfaltung. Wie der höchste Nutzen, der höchste Ausdruck, der höchste systematische Gegenstandszusammenhang die Gesetzlichkeit der Wirtschaft, der Kunst und der Wissenschaft bestimmten, so müßte hier die höchste Freiheit und das Maximum der Herrschaft über andere die gestaltende Norm des Gebietes abgeben. In der Tat ist es so. Da nun aber die höchste Macht nicht in der bloß momentanen geistigen Überlegenheit über andere besteht, so muß auch hier Konstanz und Zusammenhang geschaffen werden. Ein echter Machtwille ist nicht denkbar in Form von wechselnden Launen und Willkürakten, sondern der Wille zur Macht muß sich selbst an allgemeine Regeln binden. Der Inhalt dieser Regeln kann, wie wir wissen, vom Machtsystem allein aus nicht bestimmt werden. Nur die allgemeine Form der Gesetzlichkeit gehört zum Machtwillen.[1]) Selbst der äußerste Despotismus muß ein konstantes Wollen aufbringen, wenn er über den Augenblick und über die begrenzte Raumstelle hinaus wirksam sein soll. Es muß also ein System der Machtwirkungen begründet werden. Und dies ist eben das Gebot, das sich an die „Freiheit" richtet: nicht Willkür zu sein, sondern Regelwille. Ein Wollen ist konstant, wenn es durch bleibende, werthafte Zwecke bestimmt ist. Der Machtwille ist konstant, wenn er das Handeln der anderen durch allgemeine Gebote an diese Zwecke bindet, mögen sie ihnen selbst auch nur indirekt wertvoll sein. Ein solcher geregelter Machtwille hat vom Recht mindestens die Form der allgemeinen Regel des Verhaltens an sich; der Inhalt jedoch braucht nicht sozial zu sein: er ist im Rahmen des bloßen Machtsystems gar nichts anderes als das Ziel der Machtregelung im Sinne des gebietenden Subjektes.

5. Schwieriger scheint es, für das Gebiet der Gemeinschaft oder der Liebe ein solches Gesetz zu finden, das über den instinktiven Liebeswillen hinaus die Verbindung von Menschen im Wert regelt. Es muß ein im sozialen Verhalten immanent wirkendes Regulativ sein, das jedoch keineswegs als formulierte Richtschnur des Verhaltens zum Bewußtsein zu kommen braucht. Eine solche eingehüllte Rationalität der sozialen Akte aber ist nichts anderes als die Treue. Die Treue ist der Wille zur Gemeinschaft, und zwar

[1]) Auch dies Moment, nicht nur das theoretische der Übereinstimmung mit sich selbst, liegt in Kants Ethik: nämlich die formale Freiheit, zu wollen, was man wirklich will.

nicht nur zu einer flüchtigen, sondern zu einer dauernden und festen, durch Konstanz der Wertrichtung gesicherten. Sofern nun die Treue einem anderen, nämlich einem durch gleiche Wertrichtung verbundenen Wertträger oder auch nur der wertfähigen Seele überhaupt gilt, ist sie zugleich erfüllt von dem Willen, dem anderen zu helfen und dadurch die gemeinsamen Werte zu fördern. Treue ist also die dauernde Hinwendung (Liebe) zur Seele eines anderen, um in ihr oder mit ihr konstant gewollte Lebenswerte zu verwirklichen. In niederer Form erscheint die Treue schon dann, wenn es sich nur um die Verbindung zu gemeinsamen Zwecken (d. h. zur Verwirklichung einzelner realer wertvoller Ziele) handelt. Hier ist Treue nur das Festhalten am begrenzten und zeitweise dauernden Ziel des gemeinschaftlichen Wollens, das man auch als Solidarität bezeichnet. Wenn aber die Liebe dem Wesen des anderen, d. h. seiner persönlichen Wertstruktur gilt, so wird auch die Treue zur Wesenstreue. Und zwar muß hier unterschieden werden die gebende Liebe, die den anderen in seiner werthaften Wesensgestalt fördert, die empfangende Liebe, die sich selbst in wertvoller Richtung gefördert fühlt, und die entfaltete Wertgemeinschaft, in der sich Menschen durch die gemeinsame, entwickelte Liebe zu einem Wert (als Wertgattung, Wertrichtung) untereinander verbunden wissen. Jeder dieser Formen der Liebe entspricht eine Form der Treue, die nichts anderes ist als Beständigkeit in der Gemeinschaft des Wesens und Wertens.[1]) —

Es mag hier bereits erwähnt werden, daß die beiden soeben abgeleiteten sozialen Normen, der Regelwille und die Treue, zwei wesentliche Momente der Rechtsordnung ausmachen. Denn zum Recht gehört einmal die Verbundenheit zu einer Rechtsgemeinschaft, die Bedingung, daß die Glieder sich als Rechtsgenossen fühlen, und andererseits der Regelwille, der — von jedem einzelnen Rechtsgenossen aus gesehen — die Machtansprüche und Machteinschränkungen (Rechte und Pflichten) auf allgemeine Normen des Verhaltens bringt. Da nun eine Übereinstimmung dieser individuellen Regelwillen (wie sie das rationale Naturrecht aus seinem stoischen Vernunftbegriff folgerte) nicht von vornherein angenommen

[1]) Aus früher (S. 63) Gesagtem ergibt sich, daß auch eine Treue gegen sich selbst denkbar ist. Ferner folgt, daß man das Wesen eines anderen noch lieben kann, selbst wenn man seine zeitweise Wirklichkeit als damit nicht übereinstimmend erkannt hat.

werden kann, so muß als drittes Moment der Rechtsordnung ihr Hervorgehen aus einem überindividuellen Willen angesetzt werden, der folgenden Bedingungen genügt: 1. er muß das Moment der Treue, d. h. das Zusammengehörigkeitsbewußtsein, enthalten; 2. er muß eine Verteilung der Machtsphären (Freiheitssphären) von überindividuellem Gesichtspunkt aus bewirken, indem er erlaubt oder verbietet, Freiheit gewährt und Freiheit einschränkt; und er muß 3. dies erreichen in der Form ganz allgemeiner Regeln, die sich nicht auf diese Person und diesen Gegenstand beziehen, sondern auf Personen und Gegenstände allgemein gedacht (volonté générale nicht = summiertes Kollektivwollen, sondern auf das Allgemeine gerichteter und aus dem überindividuell Gültigen hervorgehender Normwille). Vermöge dieses letzten Gesichtspunktes ist das Recht beeinflußt von dem Grundcharakter des theoretischen Gebietes. Doch gehört dies noch nicht hierher; wir kommen im 4. Abschnitt darauf zurück.

6. Es bleibt uns noch übrig, auf die immanente Gesetzlichkeit des religiösen Gebietes einzugehen, und damit erreichen wir naturgemäß den höchsten Punkt der Struktur des Geistes.

Wir haben im vorletzten Kapitel absichtlich das religiöse Verhalten nur in seiner ganz triebhaften Auswirkung betrachtet. Wir sagten, der Sinn der religiösen Akte sei die Beziehung aller einzelnen Werterlebnisse auf den höchsten Totalwert des individuellen Lebens. In dieser Fassung liegen erhebliche Schranken. Wenn wir nur vom „höchsten Totalwert des individuellen Lebens“ sprechen, so meinen wir damit zunächst den in das individuelle Erleben (in die tatsächliche Erlebnisfähigkeit) hineinfallenden höchsten Wert. Dieser kann aber ganz subjektiv und ethisch niedrig sein. Wir haben schon im ersten Kapitel hervorgehoben, daß die individuellen Werterlebnisse keineswegs mit dem objektiven Wert der geistigen Gegenstände zusammenzufallen brauchen. Dies gilt auch vom Wert des Lebens. Wir nennen das Streben eines Menschen, seine Gesamtlage mit der seinem individuellen Bewußtsein zugänglichen höchsten Wertvorstellung (Wertsehnsucht) in Einklang zu bringen, sein Glückstreben. Also wäre die Beziehung aller Einzelwerte auf den Totalwert nichts anderes als das Streben nach einem das ganze Leben umfassenden Glück.

Tatsächlich liegt nun in vielen religiösen Verhaltungsweisen gar nichts anderes als dieser Hunger nach Glück. Die reli-

giösen Einstellungen sind ebenso mannigfaltig wie die individuellen Formen des Glückes. Und ebenso mannigfaltig sind die Gottesvorstellungen, die vielfach nur als theoretisch-ästhetisch-soziale Symbole für Glückspender zu betrachten sind. Die Gottheit ist auch dann der höchste Wertgegenstand, dessen das betreffende Subjekt in seinem Erleben fähig ist. In primitiven Religionen finden wir als Kern des Kultus gewisse Zauberveranstaltungen, die die Götter oder Dämonen dem persönlichen Glückstreben geneigt machen sollen. Dabei spielt natürlich die völlige theoretische Unklarheit über das Weltgeschehen und über die Quellen echten Glückes eine erhebliche Rolle. In der Regel werden menschlich-soziale Beziehungen in das Verhältnis von Göttern und Menschen hineinphantasiert, die bisweilen den Handels- und Tauschverhältnissen, bisweilen juristischen, bisweilen familienhaft-karitativen Formen nachgebildet sind.

Der Fortschritt der Religiosität zu höheren Formen ist abhängig vom Fortschritt der übrigen Geistesgebiete, die man dem Religiösen gegenüber auch geradezu als fundierende Einzelgebiete bezeichnen könnte. Wenn die normative Gesetzlichkeit des ökonomischen, des theoretischen, des ästhetischen, des politischen und sozialen Gebietes reiner verwirklicht wird, so entstehen daraus für das individuelle Bewußtsein echte Werte, und diese treten dann natürlich in die Beziehung auf den Totalwert des Lebens mit ein. Aber diese Normen sind ihrer Natur nach immer nur Teilnormen. Wenn das Subjekt der geistigen Akte und Werte eine einheitliche Struktur bildet, so müssen diese einseitigen Normen in seinem Bewußtsein aufeinandertreffen. Sie werden sich miteinander verbinden, aber unter Umständen auch in Konflikt miteinander geraten. Im 3. Abschnitt werden wir diese Erscheinungen des sittlichen Bewußtseins näher erörtern und zwei Arten von Normen: die erweiternden und beschränkenden (gebietenden und verbietenden) unterscheiden. Hier begnügen wir uns mit der Feststellung, daß das Zusammenwirken aller einseitigen Normen oder Geistesgesetze im Einzelbewußtsein zuletzt ein Komplexerlebnis erzeugt, das wir als Totalnorm bezeichnen wollen. Sie sagt nicht, wie sich der Mensch in dieser oder jener isolierten Richtung verhalten soll, sondern wie er sich als einheitliches Subjekt verhalten soll; oder anders ausgedrückt: sie sagt, welche höchste Norm seines Wertens ihm selbst als Person den höchsten objektiven und einheitlichen Wert verleiht. Sie schreibt ihm also eine bestimmte innere Wertgestalt in normativer

Weise vor. Und zwar erscheint sie entweder als eine Zumutung und Forderung, die andere geistige Wesen an mich, ein in ihrem Sinne noch nicht normgemäßes Subjekt, richten. In dieser „Heteronomie" ist dann etwas von dem Typus der Machtwirkungen auf mich enthalten, den wir früher geschildert haben. Oder aber die Totalnorm steigt als mein höchstes geistiges Erzeugnis, als eigener echter Wertwille aus den Tiefen meines individuellen Bewußtseins empor. Dann haben wir den Fall der Autonomie. Sie wirkt nicht immer als formuliertes allgemeines Gesetz, nicht immer in entfalteter rationaler Bewußtheit. Sie ist oft nur eingehüllte Rationalität, ein Gefühl für unsere letzte geistige Bestimmung; sie ist — Gewissen.

Es bedarf keiner langen Beweisführung, daß diese Totalnorm als Heteronomie und als Autonomie gleichbedeutend ist mit Sittlichkeit. Die sittliche Norm bestimmt, worin mein normativer (also echter) höchster Wert liegt, oder welche Werte ich in mich aufnehmen und in meiner Gesinnung wie in meinem Verhalten normgemäß befolgen soll, um mir selbst den höchsten Wert zu geben. Erst wenn dieses normative Totalerlebnis (das sich natürlich außerordentlich weit in Einzelnormen, sogar mit ganz persönlicher Zuspitzung verzweigt) in das religiöse Grundverhalten mit eintritt, haben wir die echte Religiosität. Es wird dann das ganze Leben und sein Wert nicht nur unter dem Gesichtspunkt dessen aufgefaßt, was ich möchte, sondern was ich soll. Insofern ist Sittlichkeit die eigentliche Wurzel echter Religiosität, aber zugleich auch die Quelle des Glückes, das aus der Erfüllung unserer wahren Bestimmung folgt.

Trotzdem fallen Religion und Sittlichkeit nicht einfach zusammen. Denn die normative Wertsetzung der Sittlichkeit richtet sich nur an mich selbst, an meine Gesinnung und das daraus erwachsende Verhalten. Hingegen die religiöse Auffassung des Lebens betrachtet auch den Wert der Welt (das Schicksal, den Weltlauf) unter dem Gesichtspunkt meiner sittlichen Bestimmung.[1] Sie ist also nicht nur sittliche Selbstbeurteilung, sondern zugleich sittliche Weltbeurteilung. Sie tritt dem vorgefundenen (theoretisch oder ästhetisch oder sozial usw. gefaßten) Weltbild entgegen mit

---

[1]) Vgl. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, Sammlung Göschen S. 167 ff.



der Forderung, dem höchsten ethischen Wert gemäß zu sein. Wo die gegebene Weltordnung dieser höchsten Norm nicht genügt, wagt sie es, die vorgefundene Welt mit einer anderen, höheren, normgemäßen zu überbauen. So treibt schließlich das geistige Leben ein höheres Bewußtsein aus sich heraus, als durch die bloß theoretisch erfaßten wirklichen Zusammenhänge des individuellen Lebens mit dem Weltlauf befriedigt werden kann. Die Kategorie des Wertes erhebt sich über die Kategorie des Seins (so z. B. in Kants Primat der praktischen Vernunft). Und dieses normative Wertbewußtsein wirkt weltschaffend, insofern es sich — in einer eigentümlichen Mischung von theoretischen Formulierungen und ästhetischen Symbolen — das Schema einer anderen, den höchsten Werten genügenden Weltordnung erzeugt. Es ist zunächst gleichgültig, ob diese (von der höchsten Wertgewißheit getragene) Weltordnung der vorgefundenen Welt als eine zweite, höhere transszendent entgegengestellt wird, oder ob sie in der spezifisch religiösen Einstellung aus dem Diesseits nur als sein tiefster Sinn herausgelesen wird. Bei der Erörterung der religiösen Lebensform werden wir zeigen, daß diese beiden Auffassungen verschiedenen Geistesstrukturen entsprechen. Hier handelt es sich nur um das normative Gesetz, das in der religiösen Geisteshaltung als eine Art von eingehüllter Rationalität wirkt. Der so geborene normative Lebenssinn postuliert einen höchsten Weltsinn.. Er steht allem geteilten oder noch ungestalteten Geistesleben gegenüber als die letzte einheitgebende und emportreibende Kraft. Und wenn wir am Schluß des dritten Kapitels sagten, daß alles einer religiösen Deutung fähig sei, so überbieten wir jetzt diesen Satz dahin, daß alles unter dem Gesetz der religiösen Norm stehe, die aus dem zunächst Sinnfremden den höchsten einen Sinn herausdeutet. Ihn nennen wir Gott, und das Leben, das ihm zustrebt, weil es Gott als eingehülltes Gesetz in sich trägt, nennen wir Sittlichkeit.

6. Ichkreise und Gegenstandsschichten.

Es gehört zum Wesen der geistigen Akte, daß sie von einem einheitlichen individuellen Bewußtsein — einem Ich — ausgehen und auf ein Nicht-Ich gerichtet sind. Um sich die Eigentümlichkeit dieser Auffassungsweise zu verdeutlichen, könnte man sich in Gedanken einen überlegenen Geist konstruieren, der imstande wäre, die überindividuellen Gebilde des geistig-geschichtlichen Lebens uno intuitu zu erfassen. Wir können es nur, indem wir durch eine Reihe zeitlich aufeinanderfolgender Sinnerfüllungen den Gehalt des objektiven Gebildes „aktualisieren". Indem wir nun versuchen, das dem Ich gegenüberstehende X zu charakterisieren, auf das sich die geistigen Akte richten und das in unsern Erlebnissen nur „irgendwie" repräsentiert ist, machen wir die Beobachtung, daß wir es nicht anders als in bestimmten gegenständlichen Ordnungen kennen, die auf Grund ihrer Wertbedeutung für ein „Erlebniszentrum überhaupt" als Sinnzusammenhänge bezeichnet wurden. An das noch Ungeformte, Vereinzelte, an den Rohstoff kommen wir so wenig heran, wie die Neuplatoniker ihren Begriff der Materie durch positive Prädikate bestimmen konnten, da sie ihnen ja gerade das an sich völlig Bestimmungslose oder die bloße Möglichkeit, Bestimmungen in sich aufzunehmen, bedeutete. Es kann aber immer noch gefragt werden, ob es nicht eine Art von Urformung gibt, auf die — als die grundlegende — alle andern sich stützen, so daß sie ihr gegenüber als fundiert oder abgeleitet erscheinen. In der Philosophie besteht die Neigung, die theoretischen Bestimmungsformen (Denken und das zum Erkennen erweiterte Denken) als Urform anzusehen. Begreiflich genug, da die Philosophie selbst Wissenschaft ist und infolgedessen die theoretische Geisteshaltung allen anderen voranstellt. Es ist aber ein ungeheurer Irrtum, ich möchte sagen: die Erbsünde der Philosophie, daß sie die Eigenart ihres Instrumentes unter der Hand in eine Beschaffenheit des Materials umwandelt. Philosophie muß immer Erkenntnis sein.

Aber der Gegenstand dieses Erkennens ist immer mehr und anderes als bloß theoretischer Zusammenhang. So wenig die Ästhetik die Kunst in Wissenschaft verwandelt, so wenig kann die Philosophie den Sinn des Lebens in bloße Theorie auflösen. Sondern beide: Ästhetik und Philosophie, beleuchten nur vorgefundene Lebensgebilde gerade mit ihrem Lichte, dem Licht der theoretischen Analyse. Aber in der theoretischen Form muß immer auch der atheoretische Gehalt bewahrt bleiben.

Dieser Tatsache haben wir im Vorangehenden dadurch Rechnung getragen, daß wir behaupteten: in jedem sinnvollen Erlebnis seien alle Sinnrichtungen mitenthalten, wennschon unter der Herrschaft einer, die den entscheidenden Ton gibt. Dies war zunächst ein methodischer Ansatz. Wir können ihn hier an folgendem Beispiel noch einmal durchführen:

Wenn wir von „der Natur“ reden, so meint dies offenbar mehr als ein „Erlebnis“. Denn die Natur als Ganzes kann nicht erlebt werden. Wir beziehen uns auf dieses Ganze nur im Denken, oder kürzer: die Natur ist ein Gedanke. Die begleitenden Sinngebungen dieses Gedankens können aber ganz verschieden sein. Es ist nicht notwendig, daß dieser Denkakt seiner Hauptfärbung nach ein theoretischer Akt sei. Dies wäre nur der Fall, wenn wir als Sinn der Natur dächten, daß sie ein geschlossenes System, ein Inbegriff von identisch wiederkehrenden Wesenheiten sei, die sich nach identischen Gesetzen verhalten. Dazu wird die Natur für den Forscher, der das Netz der Denkformen und Kategorien über die Natur wirft, wobei es gleichgültig ist, ob er zuletzt alles in mathematischen Gleichungen quantifiziert oder ob er bei dem Erklärungsprinzip von substantialen Formen stehen bleibt. Es ist aber auch möglich, diesem „Ganzen Natur“ mit anderer Einstellung gegenüberzustehen: man kann sich in ihr Leben „einfühlen“, in ihre Farbigkeit, ihre Lichtfülle, ihren Duft, ihren Rhythmus, ihr Formenspiel, ihre Harmonie. Das ist die ästhetisch gedeutete Natur. Und wieder anders wird sie aufgefaßt, wenn ihre Nützlichkeit für menschliche Lebenserhaltung und -gestaltung die Auslese der Bewertung leitet. Endlich kann die Natur (die eben nur der Theoretiker als eine immer identische denkt) auch in einen religiösen Sinnzusammenhang hineinrücken und je nach seinem beherrschenden Wert das Allleben bedeuten, das den einzelnen hegt und trägt, oder die sündhafte Stufe von Stoff und Fleisch, oder gar einen minderwertigen Schein, „hinter“ dem erst das wahrhaft Sinngebende des Lebens steht. Ja, mancher wird vielleicht alle hier berührten Sinndeutungen schon deshalb, weil sie sich auf das Ganze der Natur beziehen, das uns nie gegeben sein kann, als metaphysisch-religiös bezeichnen. Aber die verschiedenen Aktfärbungen bleiben bestehen, auch wenn jedesmal nur ein Ausschnitt der sog. Natur, z. B. eine Pflanze, erfaßt und in die betreffenden Sinngebiete eingeordnet wird.

Gewiß sind diese Sonderungen großer Sinngebiete selbst wieder Abstraktionen einer nur theoretischen Reflexion. Im Aktvollzug herrscht ungeteiltes Leben, und in jedem Gesamtakt werden wir sämtliche Sinnrichtungen so beteiligt finden, wie wir es oben ausgeführt haben. Aber das war doch nur eine erste rohe Bestimmung. Die eigentliche Aufgabe der Analyse besteht darin, in den sinngebenden Gesamtakten die jedesmal ganz eigentümliche Aktschichtung zu bestimmen, die gerade diesen Komplex aufbaut. Denn die Sinngebungen komplizieren sich nicht nur einmal, sondern sie greifen wieder und wieder durcheinander, so daß, wie bei einer Voltaschen Säule, die Schichten mehrfach wiederkehrend gelagert sein können. Später, wenn wir von den Lebensformen reden, werden wir nur die primären Komplexionen behandeln. Aber es muß schon hier gesagt werden, daß auch dies eine methodische Vereinfachung ist. Ich will zwei Beispiele für die mehrfache Schichtung anführen, die zu den relativ einfachen gehören:

Die ästhetische Wirkung eines mittelalterlichen Domes ist auf einer Fülle heterogener Akte aufgebaut. Zu unterst liegt der ganz primitive Erkenntnisakt, in dem wir als ein Stück der realen Welt die Umrisse der äußeren Gestalt bestimmen, Regelmäßigkeiten von Formen und Maßverhältnissen, Wiederkehr von Formbestandteilen auffassen usw. Schon hieran knüpfen sich elementare ästhetische Eindrücke Dazu tritt das Wissen von der Zweckbestimmung. Diese kann ihrem vollen Sinne nach nicht aufgefaßt werden ohne leises Anklingen von religiöser Andacht, über der dann das schweigende Urteil formuliert wird: „Es soll ein Gotteshaus sein.“ Hinzu kommt der latente Satz historischer Kenntnis: „700 jährige Vergangenheit“. Bei der Einfühlung in die Maßverhältnisse schwingt das Kraftmaß menschlicher Einzelleistung entschieden mit; vielleicht formt sich daraus ein neues, kaum zum Bewußtsein kommendes theoretisches Urteil: „Das ist eine gewaltige Leistung menschlichen Zusammenwirkens, die ohne Gleichklang der Seelen nicht möglich gewesen wäre.“ — Noch mehr mag ineinandergewoben sein. Das Ganze könnte religiös ausklingen, und tut es bei vielen. Aber es kann sich darauf auch nur der ästhetische Hauptakt auftürmen: einfühlendes Erlebnis eines geformten Erhabenen. —

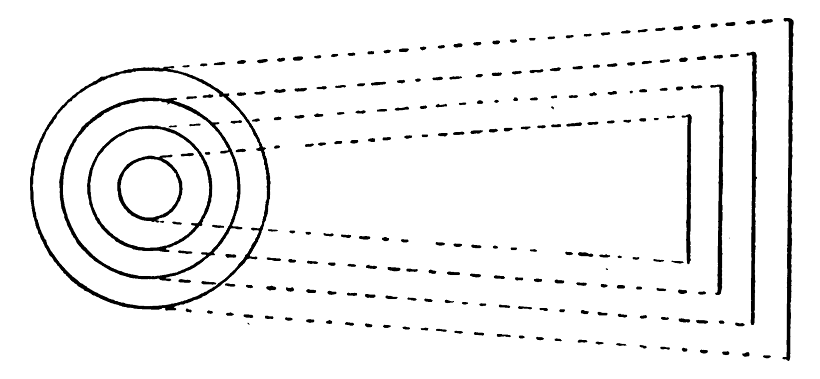
Oder einfacher: „Dies (es ist ein Ring) glänzt.“ Primitives ästhetisches Erlebnis. „Er ist von Gold“ (theoretisch). Gold ist selten (dgl.). Ökonomischer Wertungsakt. „Ich habe ihn von meiner Mutter.“ Der Lebenssinn dieser Liebesbeziehung klingt an. „Ich würde ihn nur mit meinem Leben fortschenken.“ (Vergleich des ökonomischen und des religiösen Wertes.) — „Ich schenke ihn Dir.“ — Der volle Sinn dieser Tat, die sich zuletzt als ein ganz zusammengedrängter Einzelakt darstellt, ist also im geistigen Sinne fundiert durch einen Komplex anderer geistiger Akte und kann auch nur im Nachvollzug solcher Aktschichtungen adäquat verstanden werden.

Hier liegt nun ein unendliches Feld für die Einzelanalyse der Geisteswissenschaften. Es kommt darauf an, die sehr verschiedenen Arten der Fundierung von Wertungsakten, Werterlebnissen und konstanten Wertdispositionen zu studieren. Um durch dieses Feld unendlicher Möglichkeiten einige klare Linien zu ziehen, schreiten wir zu einer vereinfachenden Konstruktion. Sie besteht darin, daß wir für jedes der Hauptsinngebiete einerseits die zugehörige Icheinstellung, andererseits die charakteristische Existenzform der Gegenstände angeben. Wennschon die Umrisse, die wir hier zeichnen, nur ganz roh sein können, scheint es mir, als ob mit ihnen eine ganze Welt von Fragestellungen sich eröffnete, die von der Philosophie noch kaum beachtet worden sind.

Der einseitige Einfluß der Naturwissenschaft auf die bisherige Psychologie zeigt sich auch in der flächenhaften Fassung des Ichbegriffes. Sehr viele sehen das Wesentliche des Ich in seiner Leibgebundenheit. Es ist daher für sie ein der (rein physikalisch und physiologisch verstandenen) Natur eingeordnetes psychisches Geschehen, das in seiner räumlichen und zeitlichen Lokalisiertheit selbst als ein Naturprodukt begriffen werden muß. Von dieser Ansicht, die ganz unter dem Zwange eines vorher fertigen physikalischen Weltbildes steht, unterscheidet sich eine andere nur insofern, als sie wenigstens von einer immanent psychologischen Betrachtung ausgeht. Danach ist das Ich nichts anderes als der gerade im individuellen Bewußtsein „zusammengeratene“ Inhalt oder die eigentümliche Verknüpfungsform dieser jeweiligen Inhalte zu einem individuellen Erlebnisganzen, dem jedoch jenseits dieses wechselnden Gewebes keine Bedeutung zukommt. Gegen derartige Theorien hat neuerdings vor allem K. Oesterreich[1]) mit Erfolg den Satz verfochten, daß das Ich das selbständige, einheitliche Prius aller in ihm vorfindbaren Inhalte, Zustände, Funktionen und Akte sei. Allerdings kann nicht geleugnet werden, daß für eine Psychologie, die nicht auf die transsubjektiven Sinnzusammenhänge achtet, die Seele nichts ist als ein Bündel von Ichfunktionen (Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen usw.) und von Inhalten dieser Funktionen, die von den äußeren Sinnen und dem assoziativen Geflecht der Reproduktionen zufällig herangespült werden. Das Ich wird dann zu einem zeitlichen Ablauf dieser gleichgültigen

[1]) Die Phänomenologie des Ich. I. Bd. Leipzig 1910.

Inhalte. Setzt man aber diese positivistisch interpretierten Elemente des „bloß“ Seelischen zu den Akten in Beziehung, in denen ein Gegenständliches erfaßt wird, so ergeben sich genau so viele höchst verschiedene Bedeutungen des Ich, als es gegenständliche Sinngebiete gibt, in die der individuelle Akt- und Erlebnisvollzug verflochten ist. Natürlich sind diese Akte und Erlebnisse selbst zeitliche Vorgänge, die sich psychologisch aus einer begrenzten Zahl von elementaren Funktionen und Inhalten aufbauen. Aber in diesen Akten und Erlebnissen wird jedesmal ein spezifischer Sinn erfaßt, der dann auch das Subjekt der Akte und Erlebnisse mit



einem eigentümlichen Sinn färbt. Zu jedem gegenständlichen Sinngehalt gehört als Korrelat ein besonderer Sinngehalt des Ich, oder anders gesagt: in jedem Sinngebiet tut sich eine durchaus eigenartige Subjekt-Objektbeziehung auf, die von beiden Seiten aus, vom Subjekt und vom Objekt, beleuchtet werden kann. Bildlich können wir uns die wechselnde Bedeutung des Ich in Gestalt von konzentrischen Kreisen verdeutlichen, weil das Ich sich in den verschiedenen Sinneinstellungen gleichsam zu erweitern und zu verengern scheint. Jedem dieser Kreise ist dann eine spezifische Gegenstandsschicht zugeordnet. In jeder Grundklasse von Sinnerlebnissen wird nämlich eine besondere Existenzart erfaßt. Umgekehrt: jeder Gegenstandsordnung entspricht eine eigentümliche Wertklasse. Auch dieser Tatbestand ist von der bisherigen Philosophie nicht im Zusammenhang beachtet worden. Man hielt z. B. „die Realität“ für etwas durchaus Eindeutiges, obwohl sie eine reliefartige Durchdringung der verschiedensten Gegenstandsschichten ist; sie ist daher von der jeweiligen historischen und individuellen

Bewußtseinslage so stark abhängig, daß man eine Geschichte des Realitätsbewußtseins schreiben könnte. Aber wir sehen hier (wie beim Ich) von den Durchdringungen des Lebens ab und versuchen die wichtigsten Grundformen der Gegenständlichkeit abstrakt zu rekonstruieren. Am deutlichsten werden sich ihre Unterschiede an den Wandlungen des Raum-Zeitbewußtseins offenbaren. Denn jeder Gegenstandsschicht entsprechen besondere Formen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit.

1. Den engsten Kreis bildet das bedürfende und begehrende Ich, das bloße Ego, das als Subjekt des Selbsterhaltungstriebes und aller körperlich begründeten Triebe und Instinkte gedacht werden muß. Ich nenne es das biologische Ich (vgl. S. 14, Anm.). Es ist seinen Funktionen nach am engsten an den Leib gebunden und kann daher auch geradezu das Körperich genannt werden. Man kann es sich nur dann einigermaßen rekonstruieren, wenn man aus der praktischen Lebensorientierung des Subjektes allen Anteil der Reflexion, des Denkens, ausscheidet und das Ich als eine durch Reize und sinnliche Triebe regulierte Struktur auffaßt, der aber die objektiven Zwecke dieser Triebe nicht durch Zielvorstellungen, sondern nur durch aktbegleitende Gefühle repräsentiert sind. Es gibt zahllose Menschen, die „sich selbst" dauernd am stärksten in dieser Zone der körperlichen Bedürfnisbefriedigung fühlen, und geneigt sind, ihr ganzes Ich einfach mit dem gleichzusetzen, was unter der Haut ist. Für sie sind Körpergefühle die eigentlichen ichaufbauenden Gefühle. Mit gewissen Restbeständen ist dieses biologische Ich auch im reflektierten Bewußtsein immer enthalten: als kaum beachtete Druckempfindungen, als Bedürfnisse ohne Vorstellung des vom Trieb intendierten Erfolges, als Schmerz, als Wohlsein, kurz als ein diffuser Seelenhintergrund. Und außerdem bleiben die primitiven Wert- und Unwerterlebnisse, die das Ich auf dieser Stufe zielstrebig lenken, nämlich die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, unentbehrliche Richtpunkte des Verhaltens auch für den höchstentwickelten Geist. Auch für ihn vollzieht sich noch eine automatische Auslese zwischen angenehmen und unangenehmen Körperlagen. Auch er muß seine leiblichen Bedürfnisse befriedigen, wenn er leben will; und mögen sich später auch die kompliziertesten geistigen Regulatoren dazwischenschalten: ohne das biologische Zuordnungsverhältnis von materiellen Reizen und körperlichen Reaktionen des psychophysischen Ich könnte die Grundlage des

ganzen Systems nicht eine Stunde erhalten werden. Atmung, Herzbewegung, Ernährung, Fortpflanzung sind gottlob nicht auf vernünftige Erwägungen gestellt, sondern auf ein Zeichensystem von Erlebnisformen, das in gewissem Grade intelligent funktioniert, ohne daß sich unsere Intelligenz bemühen müßte. —

Diesem eigentümlichen Erlebniszentrum ist natürlich auch eine ganz besondere Gegenstandsschicht zugeordnet. Für dieses Ich ist nur da, was durch Vermittlung körperlicher Organe auf es wirkt. In dem „Druck der Außenwelt" und der damit zugleich gesetzten Erfahrung vom „Gegendruck des Ich" liegt der eigentliche Kern des Wirklichkeitserlebnisses, der durch keine spätere theoretische Fassung ganz ersetzt werden kann. Die Gegenstände dieses Ich werden durch die Sinnesorgane vermittelt, die im mechanischen Hautsinn eine Art von Urtypus haben, aber sich auch zu Apparaten steigern können, deren Tätigkeit eine nachfolgende Wissenschaft als höchst verwickelte chemische Leistungen enthüllt. Von dieser späteren und überlegenen Wissenschaft aus gesehen stellt sich aber das Zuordnungsverhältnis zwischen Gegenständen und Subjekt noch näher dar als eine für die Lebensbetätigung des Individuums und der Gattung relativ zweckmäßige. Die Sinnesorgane der Lebewesen sind Ausleseorgane, die nur biologisch wichtige Reize vermitteln, ganz wie die Bewegungsorgane den notwendigen Lebensfunktionen angemessen sind. Es ist unendlich schwer, ja vielleicht unmöglich, sich von den seelischen Vorgängen in einer ganz anders organisierten Seele (Tier- oder gar Pflanzenseele) eine Vorstellung zu machen. Mit Recht hat daher J. v. Uexküll zunächst die Aufmerksamkeit auf die objektiv feststellbaren Zuordnungsverhältnisse von Reizen und Reaktionen gelenkt. Er führt aus, „daß es für jedes Tier eine besondere Welt gibt, die sich aus den von ihm aufgenommenen Merkmalen der Außenwelt zusammensetzt".[1]) Dieser spezifischen „Merkwelt" ist dann als aktives Korrelat eine besondere „Wirkungswelt" zugeordnet. Das Entsprechende gilt natürlich von der menschlichen Welt. Unter der „Realität", die die Wissenschaft nach dem Zeugnis der Sinne mit Hilfe von Kategorien und Schemata errichtet, ruht eine biologische Wirklichkeit, die sich in primitiven Sinneserlebnissen auftut, aber ohne Zweifel zu unserer praktischen Orientie-

---

[1]) J. v. Uexküll, Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung. München 1913. S. 67 ff.

rung und Bedürfnisbefriedigung immanent zweckmäßige Beziehungen hat. Diese „biologische Wirklichkeit“ müßte beschrieben, die *relative* Zweckmäßigkeit ihres Zeichensystems verfolgt werden.

Die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse innerhalb der biologischen Wirklichkeit sind natürlich ganz anders im Bewußtsein repräsentiert, als durch den mathematischen Raum und die mathematische Zeit, die schon theoretische Gedankengebilde sind. Das Räumliche erscheint biologisch vielleicht in qualitativ eigentümlichen Bewegungserlebnissen, die mit Kraftaufwandserlebnissen (Ermüdungsvorgängen) verbunden sind; das Zeitliche vielleicht in jener von Bergson geschilderten qualitativen Durchdringung der Erlebnisse, mit der sich ebenfalls Kraftaufwandsgefühle komplizieren. Das alles ist unendlich schwer rekonstruierbar, weil der „geistige Mensch“ ja nicht mehr allein in dieser biologischen Wirklichkeit existiert, sondern aus seinen Gegenstandserlebnissen eine „Realität“ aufbaut, in der Denken und Erkennen bereits eine Fülle von Fäden gesponnen haben, ganz abgesehen davon, daß in sie auch ästhetische und religiöse Schichten hineinragen.

2. *Das ökonomische Ich* steht insofern dem biologischen besonders nahe, als die Wertbeziehung, die ihm zentral ist, unmittelbar aus der biologischen herauswächst. Denn auch ihm ist der eigentliche Regulator des Verhaltens die Bedürfnisbefriedigung. Nur wird sie jetzt durch theoretische Überlegung vermittelt, sie wird im ökonomischen Sinne *rationalisiert*. An Stelle des Angenehmen und des Unangenehmen tritt die Bewertung als nützlich und schädlich. Größere Raum- und Zeitspannen kommen jetzt in Betracht; größere und mannigfaltigere Gütermengen. Aber der entscheidende Erlebnisbeziehungspunkt bleibt eben die Bedürfnisbefriedigung; die ökonomische Bewertung im einzelnen hängt von den beiden Variabeln des erreichten Befriedigungsstandes und der verfügbaren Gütermenge ab, wie es in äußerster Abstraktion das Grenznutzengesetz formulieren will. Aber nicht die Rechnung (ein Theoretisches) ist hier entscheidend, sondern das Bedürfnis (ein Ökonomisches). Und so könnte man sagen: das ökonomische Ich sei nur das sehend und denkend gewordene biologische Ich. Sein Grundtrieb liegt in der Begehrlichkeit, die auf rein zeitliche Dinge, auf reales Haben und Verbrauchen gerichtet ist. Damit ist zugleich seine eigentümliche Unseligkeit gekennzeichnet. Denn dieses Ego ist, für sich genommen, einer dauernden Befriedigung

gar nicht fähig. Es begehrt immer mehr und muß immer von neuem begehren. Nur in der produktiven wirtschaftlichen Arbeit kann ein Hauch von Selbstvergessenheit liegen, weil sie eine primitive Art der Zeitüberwindung, eine erste Herrschaft über den Stoff und vielleicht etwas von Hingabe an andere bedeutet. —

Wie die Wirklichkeit des biologischen Ich den bleibenden Kern der stofflichen Welt bildet, so steht auch dem ökonomischen Ich eine durchaus stoffliche Gegenstandsordnung gegenüber: die materielle Güterwelt. Das ökonomisch Belangvolle ist entweder selbst Stoff, oder liegt in Kräften, die am Stoffe haften. Stoffe aber sind räumlich über die Erde verteilt. Ihre Beschaffung und Bearbeitung erfordert Zeit. Insofern rücken auch Raum und Zeit unter den ökonomischen Gesichtspunkt. Sie müssen überwunden werden. Aber nicht durch gedankliche Bewältigung oder durch den Flug der Phantasie, sondern durch Kraftersparung. Denn Raum und Zeit erscheinen vom ökonomischen Gesichtspunkt für das Subjekt als Faktoren der Kraftausgabe. Diese möglichst zu verringern, ist der Sinn der Verkehrsmittel und aller Arbeitsmethoden, die die Produktionszeit abkürzen sollen. Die Reduktion der ganzen Welt auf die Gesichtspunkte Kraft und Stoff ist in Wahrheit diejenige Weltperspektive, die dem rein ökonomischen Ich entspricht. Alles Nichtstoffliche muß erst irgendwie in diese Ebene übersetzt werden, wenn es in die Ökonomie von Kraft und Stoff eingehen soll, z. B. durch Zurückführung der geistigen Schöpfungen auf die bloße Arbeitszeit oder den bloßen Stoff- und Kraftverbrauch. Man fühlt, daß das „inkommensurabel“ ist. Aber die Weltanschauung des bloß ökonomisch orientierten Ich ruht auf dem ständigen Kampf mit dem Stoff. Sie ist daher, wenn das Interesse des Genießens und Verbrauchens über die produktiv-technische Seite siegt, notwendig praktischer Materialismus. Und ihn wieder darf man nicht mit dem theoretischen Materialismus verwechseln; denn dieser ist eine Ideologie und wurzelt im Einheitsfanatismus des theoretischen Ich.

3. Das Ich der ästhetischen Akte ist offenbar viel weiter und dem Stoff gegenüber viel freier. Denn das Phantasie-Ich fühlt sich in die verschiedensten Objekte hinein, auch solche, die nur in der Vorstellung erzeugt sind. Es lebt nicht nur in seinem eigenen Körper, sondern es schafft sich in physischen Ausdrucksformen gleichsam eine viel größere Wohnung und einen umfassenderen Resonanzboden. Nur darf man den Vorgang dieser Einfühlung nicht

so denken, als ob er immer ein Personifizieren sei. Dies ist vielmehr nur eine Spezialform, die übrigens auch den Zwecken rein theoretischer Interpretation dienen kann. Der Ausdruck von Lipps: Einfühlung sei objektivierter Selbstgenuß, ist mißverständlich. Denn man könnte meinen, dies Selbst sei das reale Ich im Sinne des wirklich begehrenden, wirklich leidenden, wirklich handelnden usw. Aber dieses Sichselbsthineinversetzen und Mitvollziehen ist offenbar etwas ganz anderes als die ästhetische Einstellung.[1]) Im ästhetischen Beschauen finden wir nicht unser reales Ich in den betr. Gegenständen liegend, sondern wir finden nur „Seelisches überhaupt" in ihnen. Die Heiterkeit eines Rot ist nicht unsere Heiterkeit, sondern in dem spezifischen Gegenstande (z. B. dem empfundenen oder vorgestellten Rot) liegt „etwas Heiteres", und erst dies strahlt durch Mitfärbung auf unser Ich zurück. Man darf dies auch nicht vorgestellte Gefühle nennen, sondern nur spezifisch: Einfühlungsgefühle. Im ästhetischen Zustande nämlich faßt unsere Seele an den Gegenständen außer ihren objektiven Eigenschaften seelische Begleitqualitäten auf, und indem wir in diesen konkret leben, weitet sich unsere Seele über den realen Bezirk ihres Kampfes mit der Außenwelt zu einem frei schwebenden Phantasie-Ich. Auch fremde Ichs können so ästhetisch in uns hineingezogen werden. Dann liegt aber der Ton nicht auf dem Verstehen oder gar Bejahen ihres Soseins und Sohandelns, sondern auf dem Mitschwingen unsrer an dem Gegenstand und in den Gegenstand erweiterten Innerlichkeit. Dies ästhetische Wandern ist durchaus ein Vorgang sui generis, und Einfühlung ist etwas ganz anderes, offenbar auch etwas viel Umfassenderes als die psychologische Interpretation (das Verstehen) einer fremden Seele. Sie ist Erweiterung unsrer Seele in das Leben der geschauten Gegenständlichkeit hinein. Wir fühlen uns innerlich erweitert beim Anblick des unendlichen Meeres, wir schweben mit gotischen Bogen empor, empfinden die lastende Masse eines Felsen, schauen das lachende Grün, das traurige Dunkel, das stimmungslose Grau. Alles, um mit Schleiermacher zu reden: Affektionen unsres Selbstbewußtseins, aber durchaus Zustände eines erweiterten, aus dem Leibe und dem Druck der stofflichen Realität befreiten Ichs. — Von hier aus erklärt sich nun auch die seltsame Antinomie,

[1]) Über die Färbung des Ichgefühls im ästhetischen Verhalten handelt jetzt eingehend Volkelt, Das ästhetische Bewußtsein, München 1920, S. 48 ff.

daß wir uns im ästhetischen Genuß zugleich selbst vergessen und doch unser Selbst gesteigert fühlen. Es ist nicht das gleiche Selbst, das hier gemeint ist. Wir vergessen uns selbst, d. h. unser begrenztes und ringendes, begehrendes Ego, wenn unser Ich wie im Traum auf Wanderung geht und gleichsam „außer sich" ist. Aber in einem anderen Sinne gewinnen wir hiermit eben ein anderes freieres, höheres Selbst. Es hat die Leibgebundenheit und das stoffliche Interesse überwunden. Hierin liegt bereits eine Vorstufe der Erlösung, nämlich ein Loskommen von Raum und Zeit und Stoff und Kraftgrenzen. Aber die ästhetische Erlösung ist schon deshalb nicht jene letzte und höchste, die nur der religiöse Zustand gewährt, weil diese befreite Phantasie auch mit kleinen, willkürlichen Ausschnitten spielen mag, ohne die Sinnbeziehung zum Ganzen der Welt zu ahnen und zu suchen. Erst die religiöse Kunst kann wirklich erlösende Kunst werden, d. h. eine solche, die den letzten Lebenssinn in das Spiel beziehungsreichster Phantasiegestalten ausströmen läßt; ebenso wie der Naturgenuß erst dann religiös wird, wenn er bis in die metaphysische Zone (s. unten) hinabreicht. —

In all diesen Bemerkungen haben wir die Eigentümlichkeit der ästhetischen Gegenstandsschicht bereits mitcharakterisiert. Es bedarf aber noch einer schärferen Abgrenzung gegen jenes „Wirkliche", das auf unser psychophysisches Kraftsystem im biologischen oder ökonomischen Sinne einwirkt. Ohne Zweifel kann das Ästhetische sich unmittelbar an einem Wirklichen auftun. Eine Pflanze, eine Landschaft, ein menschlicher Leib können schön genannt werden, obwohl sie mir zugleich als ein Stück Wirklichkeit gegenüberstehen. Aber offenbar erfasse ich das, was an ihnen schön ist, in ganz anderen Akten als ihre massive Realität. Und wenn diese Akte vorherrschen, so werden die Gegenstände damit aus dem Zusammenhang der stofflichen Realität deutlich zurückgerückt in eine Zone, der man den Charakter von Minderwirklichkeit zusprechen möchte, wenn man sie vergleicht mit dem Verhältnis von Druck und Gegendruck, von Begehren und genießendem Verbrauchen, das in der materiellen Welt herrscht (vgl. Volkelt, a. a. O. S. 188). Wir befinden uns hier bereits in der imaginativen Zone, im Reich der Phantasie.

Was vom Naturästhetischen gilt, tritt noch viel deutlicher in der Sphäre der Kunst zutage. Denn die Kunst beruht geradezu auf dem Willen, eine von der Schwere der stofflichen Realität

möglichst losgelöste Gegenstandswelt zu erzeugen. Sie sucht, als produktives ästhetisches Verhalten, das ästhetisch Bedeutsame ausdrücklich von der Wirklichkeit abzulösen und als eine Welt von eigenem Recht hinzustellen. Dies geschieht nicht durch einfache Nachahmung der Dinge, wie man gemeint hat, sondern durch Heraushebung ihres ästhetischen Gehaltes. Dabei dienen die Zusammenhänge der Wirklichkeit als das Material, das relativ frei behandelt wird. Hiervon müssen die Ausdrucksmittel unterschieden werden, die immer physisch sind, die aber hier nur als Vehikel für die Phantasietätigkeit dienen. Ich kann denselben künstlerischen Gegenstand (z. B. einen menschlichen Leib) in Ton, in Marmor, in Bronze bilden. Das ist nur Substrat für die Einfühlung. Der eigentliche ästhetische Gegenstand ist nicht der Stein oder das Metall, sondern das dadurch angeregte Phantasiegebilde, die ins Gegenständliche verlegte schauende Seelenbewegung. So baut die Sprache in der Poesie eine zweite Welt neben der Wirklichkeit auf, in gewissen Zügen dieser nachgebildet, aber im Kern von eigenem Gesetz. Andere Künste bleiben der stofflichen Grundlage näher. Niemals aber liegt das ästhetisch Wirksame in einer Ebene mit der „eigentlichen" Wirklichkeit. Der Kölner Dom ist materialiter ein Steinhaufen; aber für die Einfühlung hat er etwas Phantastisches, Freies, Schwebendes. Wenn wir im Konzert für einen Augenblick aus dem Bann der flutenden Töne herausfielen, in denen wir gleichsam mitschweben, so würden wir uns einer Menge streichender, pustender, schlagender Menschen gegenüber finden, die schwer mit dem Erdenstoff ringen. Aber das versinkt vor uns.

Am sinnfälligsten wird die Eigenart der imaginativen Gegenstandszone an der veränderten Bedeutung, die in ihr Raum und Zeit erhalten. Der ästhetische Raum und die ästhetische Zeit sind nicht Teile des einen Raumes oder der einen Zeit, in der sich die wissenschaftlich konstruierte Realität erstreckt, sondern sie liegen von vornherein in einer anderen Ebene. Wer will z. B. sagen, in welcher Zeit der „Wallenstein" spielt? Er spielt nicht im 17. Jahrhundert, auch nicht heute Abend von 7—10 Uhr, sondern in die reale Zeit des Aufführungsverlaufes ist eine ganz andere Zeit eingelagert, die man die poetische Zeit nennen müßte. Ebenso hat ein Gemälde reale Länge, Breite, Dicke. Aber der dargestellte Raum ist nicht identisch mit der Farbfläche auf der Leinwand, sondern er liegt, für den Akt der Einfühlung, in einem Phantasie-

raum. — Diese Gegenstandsschicht ist also die imaginative, und und sie ist für jede Kunst durch besondere Eigentümlichkeiten bestimmt, denen wir hier nicht weiter nachgehen können.

4. Das Ich der theoretischen Akte ist bisher am meisten beachtet worden. Als „transszendentale Apperzeption“ und „Bewußtsein überhaupt“ spielt es bei Kant, als erkenntnistheoretisches Bewußtsein bei Rickert, als reines Ich bei Husserl und anderen eine Rolle. Der Idee nach ist das Subjekt, das objektiv gültige Urteile vollzieht, in allen empirischen Subjekten identisch. Man könnte daher zweifeln, ob man diesem über die Individuation hinausgehobenen Subjekt noch den Namen Ich beilegen soll; ob es nicht richtiger wäre, es mit dem Logos selbst gleichzusetzen. Aber man darf nicht übersehen, daß jenes reine Ich nur eine Einstellungsart ist, und daß tatsächlich auch die Erkenntnisakte nur auf dem Boden eines individuellen Bewußtseins auftreten, mit dessen anderen Akten es eng verwachsen ist. Auch der Erkennende und Denkende steht immer hic et nunc, in einer ganz bestimmten historisch-geographischen Situation. Von dem Sinn der Wahrheit, die er erfaßt, strahlt etwas auf sein Ich zurück und gibt ihm einen Gehalt von Allgemeingültigkeit und Ewigkeit. Aber niemals wird dieses Ich mit der Wahrheit selbst identisch, sondern es ist nur auf sie gerichtet und bemächtigt sich ihrer ausschnittweise mit Hilfe von Akten, deren Eigentümlichkeit es ist, eine rein theoretische Gegenstandsordnung zu begründen. Je reiner diese Formen aufgefunden werden, um so reiner wird auch der theoretische Gehalt des Erlebten herausgearbeitet. Ohne Zweifel liegt auch in dieser Icheinstellung etwas, das die Erlösung vom bloßen Einzelich, von der Individuation, vorbereitet. Allerdings erkauft dieses Ich die Erhebung über das bloß Zufällige und Vereinzelte ins Allgemeine und Systematische mit dem Verzicht auf den konkreten, plastischen Gehalt des Lebens. Die bloße Erkenntnishaltung hat etwas Flächenhaftes. Es wird in ihr eine extensive Herrschaft bis über das Fernste errungen; aber die Ausschöpfung des konkreten, anschaulichen Lebensgehaltes gelingt doch nur der ästhetischen Einfühlung, die wieder ihre Intensität mit dem Mangel an Extensität erkauft. So bleiben beide Wege der Erlösung unvollendet. —

Die Gegenstandsordnung, die dem denkend-erkennenden Ich gegenübersteht, ist unter allen Umständen eine ideale, d. h. eine gedankliche. Wir sind zwar gewöhnt, das Erkennen, als auf Gegen-

stände der Erfahrung gerichtet, von dem Denken, das sich nur auf Begriffliches bezieht, zu unterscheiden. Und es könnte nun scheinen, als ob das Erkennen die stoffliche Wirklichkeit selbst enthielte. Aber das ist ein Irrtum. Denn damit jene Erlebnisse des Wirkenden, jener „Stoff" der Sinne überhaupt „bestimmt" werden könne, muß er aus der sinnlichen in die gedankliche Form umgesetzt werden. Mit anderen Worten: das Erkennen erfaßt nicht die Wirklichkeit selbst, sondern es erfaßt ein Theorem, ein Gedankengebilde, das sich in eigentümlicher, hier nicht zu beschreibender Weise auf die sog. Wirklichkeit bezieht. Was wir im wissenschaftlichen Sinne Wirklichkeit nennen, ist schon ein Theorem und fällt nicht mit jener Wirklichkeit des biologischen Ich, auch nicht mit der vorwissenschaftlichen Auffassung der Realität zusammen. Unsere theoretische Physik z. B. ist ein Gedankenkomplex, der für die Natur gelten soll, aber sie ist nicht das Abbild der Natur selber. Unsere Geschichtswissenschaft ist alles andere als die (wenn auch vergangene) historische Wirklichkeit. In dem Augenblick, wo wir theoretisieren, setzen wir die Realität schon in die Idealität um. Dies scheint mir auch Meinong sagen zu wollen, wenn er behauptet, daß zwar Vorstellungen Objekte präsentieren, Urteile aber immer Objektive, und daß diese Objektive, die im Urteil erfaßt werden, selbst schon gedankliche Gegenstände sind. (Über Annahmen, 2. Aufl. S. 74.)

Immerhin bleibt dies richtig, daß sich das Erkennen erst auf den Wirklichkeitserlebnissen aufbaut. Wie aber das Phantasieich an den stofflichen Gegenständen eine ästhetische Seite erfaßt, so das erkennende Ich eine theoretische. Und wie sich in der Kunst die produktiv ästhetische Funktion von der stofflichen Grundlage noch weiter ablöst als die ästhetische Auffassung des „leibhaft" Gegebenen, so löst sich die produktiv theoretische Funktion im rein begrifflichen Denken noch weiter vom „Gegebenen" los als das am Gegebenen haftende Erkennen. Die Ordnung der idealen Gegenstände enthält also selbst noch Stufen in sich, von dem Erkennen (kategorialen Bestimmen) des hic et nunc Gegebenen bis zu dem spekulativen Denken, das in reinen Begriffen, Gesetzen und Theoremen verläuft, ohne doch jemals von dem Fundiertsein in einem Erfahrungsstoff ganz loszukommen.

Dieser Schichtung der theoretischen Gegenstände können wir hier nicht weiter folgen. Wir erläutern das Skizzierte wiederum nur an der Bedeutung, die Raum und Zeit als ideale Gegenstände

empfangen. Wir meinen damit nicht die Tatsache, daß der in den theoretischen Akten erfaßte Sinn von zeitloser Geltung ist. Gewiß, auch das beschränkteste Tatsachenurteil, wofern es nur richtig ist, ist von zeitloser Geltung, nicht nur die sog. „ewigen Wahrheiten", die schon deshalb zeitlos sind, weil auch ihre Gegenstände selbst nicht in die zeitliche, sondern in die rein logische Sphäre hineingehören. Aber der Sinn, der in einem ästhetischen Akte erfaßt wird, ist ebenfalls zeitlos, wie aller Sinngehalt zeitlos ist. Sondern wir meinen hier Raum und Zeit als Gegenstände des Erkennens. Auch sie werden vom Erkennen aus der Zone des biologischen Erlebnisses in die Zone des Gedanklichen erhoben. Der Raum und die Zeit, von denen die Wissenschaft spricht, sind ein gedanklicher Raum und eine gedankliche Zeit. Die allgemeine Leistung des Erkennens, nämlich Identitäten am Erscheinenden zu erfassen, äußert sich hier in der Mathematisierung von Raum und Zeit. So gelingt es, Räume und Zeiten noch zu denken, ja zu messen und zu vergleichen, die weit über die Zone des individuell Erfahrbaren hinausreichen. Und eben hierin liegt die befreiende Wirkung des Erkennens, daß es durch das Denken beliebige Räume umfaßt, die real nicht zu durchmessen sind, daß es durch das Denken die Zeit gleichsam stillstellt, die als erlebte immer fließt und nur den einen Moment der Gegenwart in voller Aktualität darbietet. Die im mathematischen Raum und in der mathematischen Zeit sich ausbreitende Wirklichkeit ist gar nicht mehr die materielle Welt, sondern sie ist eine gedachte Gegenstandsordnung, die über den Wirkungserlebnissen (Wirklichkeitserlebnissen) mit Hilfe gedanklicher Formen aufgebaut ist. Ja zuletzt mag es möglich sein, diese auf die Wirklichkeit bezogene Theorie nur als einen Spezialfall theoretischer Ordnungen überhaupt anzusehen, wie etwa die Euklidische Geometrie nur der anschaulich unterbaute Spezialfall denkmöglicher Geometrien überhaupt ist.

5. Der letzte Sinngehalt des Ich kann allein in jener Erweiterung der Seele liegen, die die Individuation so gut wie völlig aufhebt und sie zur höchsten Seligkeit, zur „Erlösung", führt. Weder die ästhetische noch die theoretische Einstellung können diese letzte Sinnerfüllung bewirken. Mögen auch die vereinzelten Strahlen der Werte bei manchen Naturen sehr nahe an der Zone des Phantasieich, bei andern an der des theoretischen Ich zusammenlaufen: immer wird doch das Zentrum der letzten entscheidenden

Sinnerlebnisse noch etwas anderes sein als der Quellpunkt ästhetischer Ausdrucksformen oder theoretischer Gedankenbildungen. Es scheint, als ob das Eigentümliche dieses tiefsten Punktes nur entweder durch die äußerste Steigerung aller andern Erlebnisklassen oder durch Verneinung ihrer aller bestimmt werden könnte. Das religiöse Ich ist entweder Erhebung zur grenzenlosen Lebensfülle, oder Verneinung des Daseins und Rückzug auf die Wertquellen der Innerlichkeit. Jedenfalls aber ist es, auch wenn es verneint, das schlechthin Sinngebende des Lebens, wodurch jedem Teilsinn der einzelnen Geistesakte Rang und Maß bestimmt wird. Ein Blick auf die Philosopheme, die das metaphysische oder das intelligible Ich oder das Âtman zum Ausgangspunkt nehmen, bestätigt diesen Satz.

Nun ist aber dieses letzte Ich zugleich die Stelle, an der nicht nur die Werterlebnisse zusammentreffen, sondern auch die Normerlebnisse. Ja darin liegt gerade die geistige Produktivität der tiefsten Innerlichkeit, daß sie den echten Wertforderungen Gehör gibt, statt nur tatsächliche Werterlebnisse nach ihrem Glücksgehalt zu messen. Mit einem Wort: dieses Ich ist Gewissen. Es erfährt in sich eine Normativität der Erlebnisse, die den höchsten Wert, die höchste Bestimmung zu erreichen fordert. Es strebt nicht nur nach letzter Seligkeit, sondern es gründet diese Seligkeit auf seine ethische Würdigkeit. Wenn man diesen Gedanken zu Ende denkt, so ergibt sich eine seltsame Antinomie, die keine theoretische Metaphysik ganz aufzulösen vermag. Vollzöge nämlich dieses Ich alle seine Akte ganz normgemäß, ohne daß irgendeine Seite des Wertlebens im Konflikt der Endlichkeit verkürzt würde, so ginge es ganz in der Gottheit (als dem höchsten Wertobjekt) auf: es wäre ausgelöscht und mit dem, was Hegel den absoluten Geist nannte, völlig eins geworden. Nun liegt aber allein in der Tatsache, daß auch dieser religiöse Prozeß sich in einem Ich, also auf einem begrenzten Erlebnisschauplatz vollzieht, schon eine Schranke für das völlige Aufgehen in Gott. Als Subjekt jener höchsten Wertforderungen (Normen) ist das Ich selbst von göttlicher Art. Aber allein dadurch, daß es ein Ich ist, bleibt es widergöttlich, immer begrenzt, unfähig, den letzten Sinn der Welt anders zu fassen als gebrochen in einer Individualität, und also schattenhaft, gleichnishaft. Zwischen den beiden äußersten Formen, den Sinn des eignen Ich zu erleben, der völligen Vergottung (Ekstase) und der völligen Selbstverwerfung, liegt die häufigste Erlebnisform: es ist der Sinn des religiös-sittlichen Prozesses, das

höhere Selbst gegenüber dem niederen durchzusetzen und sich so dem Ideal der Heiligkeit oder Gottebenbildlichkeit wenigstens zu nähern. Auch in dieser Gestalt noch ist das religiöse Ich das umfassendste, das im Menschen leben kann. Aber es bleibt mit der Subjekt-Objekt-Spaltung eine Spannung bestehen, die die religiöse Sprache in der Formel: „Gott und die Seele“ ausspricht. Da liegt die letzte Qual der Individuation und zugleich die letzte Zuflucht. In der Regel treibt eine religiöse Sehnsucht zur völligen Hingabe an Gott: das Gefühl der Abhängigkeit überwiegt; die Einzelseele erscheint als Geschöpf der Gottheit oder als eine bloße Blüte an ihrem Stamm, als eine Welle im Meer der Unendlichkeit. Es ist aber auch denkbar, daß die religiöse Energie sich auf die Seite der Endlichkeit verlegt, sei es im Bewußtsein der sittlichen Freiheit oder der bloßen Unaufhebbarkeit der Individuation. So sagt der Mystiker:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben.“

An dieser Stelle versagt die Tragfähigkeit aller Erkenntnisbestimmungen, ja selbst die der ästhetischen Ausdrucksformen, und es bleibt nur der jenseits aller theoretischen Abgrenzungen liegende Gehalt des religiösen Lebens, in dessen eigentlichem Kern sich ein Sinngebiet von eigenem Recht erschließt. —

Bekanntlich ist es die Grundfrage der Religionsphilosophie, ob ein gesondertes Objekt der religiösen Erfahrung neben der „sonstigen“ Erfahrung nachweisbar sei. Ich halte die Frage für falsch gestellt, weil sie die wissenschaftliche Gegenstandsordnung wieder als die normale ansieht und nun für die Religion nur die Lücken der Wissenschaft als Ansiedelungsboden übrig bleiben. Von meinem ganz anderen Standpunkte her stellt sich das Problem folgendermaßen dar:

Zunächst kann nicht bezweifelt werden, daß sich an alle Sinngebiete, die wir bisher erörtert haben, religiöse Erlebnisse anschließen können, wofern nur der Teilsinn dieser Gebiete von innen her irgendwie zu einem Gesamtsinn erhöht wird, der über das ganze Leben ausstrahlt. Mit andern Worten: biologisch-ökonomische, theoretische, ästhetische, soziale, politische Gebilde können in zugleich religiösen Erlebnissen erfaßt werden, wenn sie in das entscheidende Zentrum der Lebensbewertung rücken. Im besonderen also kann auch die sog. gegebene Wirklichkeit (eine höchst komplexe geistige Formung des Gegebenen) Ansatzpunkt für religiöse Erregung werden. Insofern aber religiös nur das genannt werden kann, was den end-

gültigen Lebenssinn aufbaut, wird das Entscheidende doch immer aus der inneren Struktur der Seele stammen, die Wertordnungen nicht nur vorfindet, sondern auch ihre Verwirklichung fordert. Demnach sind hier schon zwei Grundformen der Anknüpfung möglich: entweder in der positiven Form, daß der Wert der Einzelgebiete jeweils ins Unbegrenzte gesteigert gedacht wird (plus ultra), oder in der negativen Gestalt, daß aus der Unzulänglichkeit aller real gegebenen Wertgebilde, wenn sie an jener unendlichen Wertsehnsucht gemessen werden, der Unwert der „Welt“ überhaupt folgt. Beide so entstehenden Gegenstandsordnungen können transszendent genannt werden: die erste, weil das Vorgefundene von der Innerlichkeit unbegrenzt gesteigert wird, die zweite, weil sie dem Vorgefundenen ein anderes entgegensetzt. Dies andere kann nun entweder aus der Sehnsucht nach der Aufhebung der Welt hervorgehen: dann empfängt es die Züge des Nirwana; oder es kann auf einer postulierenden Kontrastschöpfung des Geistes beruhen: dann bedeutet es „eine andere, bessere Welt“. In ihrem „Sinngehalt“ sind beide religiöse Welten: Nirwana und Jenseits (und analog: Selbstlöschung und Ekstase), nicht so verschieden, wie es zunächst scheint.

In allen drei Formen religiöser Gegenständlichkeit (der pantheistischen, akosmistischen und supranaturalistischen) empfangen Räumlichkeit und Zeitlichkeit eine Umbildung, die an ihre Auslöschung grenzt. Von der ersten werden sie grenzenlos gesteigert bis zum All, d. h. bis sie mit Unendlichkeit und Ewigkeit zusammenfallen. Von den beiden anderen werden sie als Quellen aller Endlichkeit und Relativität entwertet und durch ihr werthaftes Gegenteil: das Unräumliche und Zeitlose ersetzt. Man sieht, wie sich beides wieder berührt: die Tendenz zur Aufhebung jeder Form von Räumlichkeit und Zeitlichkeit allein versetzt die religiösen Gegenstände in eine transszendente Ordnung. Und in der Hingabe an sie allein ist es dem Ich vergönnt, ewig zu sein mitten im Zeitlichen und Endlichen.

Dies alles aber könnten bloße Wunschwelten sein, die über die vorgefundene, sog. wirkliche Welt hinausgewölbt oder ihr entgegengesetzt werden. Die aus der Glückssehnsucht der religiös gestimmten Seele geschaffenen Weltbilder sind leicht mit den traumhaften Welten zu verwechseln, die eine poetische Phantasie entwirft. Anders ist es, wenn solche Schöpfungen des Geistes hervorgehen aus den echten Normwerterlebnissen, in denen sich die höchste

Wertbestimmung der Seele ausspricht. Dann ruht das der vorgefundenen Welt entgegengestellte ideale Weltbild auf der Kraft, dem Ernst und der Gültigkeit dieser Wertordnung. Die Erfahrung der Verpflichtung zum höchsten Wert bildet also die eigentliche Grundlage der religiösen Gegenstandsordnung. Diese enthält keinerlei Elemente, die nicht auch in den anderen Sinngebieten vorkämen. Aber die produktive Umlagerung dieser Elemente erfolgt jetzt aus dem Brennpunkt der Wertsetzung heraus. Wie schon die Kunst und die Wissenschaft immer mit dem primitiven Vorstellungsmaterial arbeiten müssen, das zuletzt der biologischen Zone entstammt, so ist auch die Religion auf diese Elemente angewiesen. Sie hat an den Formungen der theoretischen und ästhetischen Akte teils Fundamente neuer religiöser Erregungen; teils aber bedient sie sich dieser Akte, um *ihre* ganz eigentümliche Neuschichtung des Gegebenen zu „formulieren" und zu „symbolisieren". Daraus ergeben sich für die objektiven Religionen die kompliziertesten Strukturverhältnisse, denen man am wenigsten gerecht wird, wenn man sie nur auf ihren theoretischen Sinnzusammenhang hin untersucht.

Die lebendige Entstehungsstelle der „echten" Religion ist und bleibt die Spannung zwischen den normativ geforderten Werten und den vorgefundenen Wertwirklichkeiten, ja den Grenzen der Realisierbarkeit der Werte überhaupt. Je stärker diese Spannung im Innern der Seele erlebt wird, um so entschiedener scheint die Transszendenz der religiösen Gegenstände. Die überwiegend theoretischen Naturen mögen einen Panlogismus, die Ästhetiker einen ästhetischen Pantheismus bekennen. Schon diese Monismen überschreiten das biologisch Gegebene weit. In den ausgesprochenen Freiheitsnaturen aber, die den ethischen Wert gegenüber der stumpfen Welt durchsetzen wollen, kommt es in der Regel zu einem schroffen (theistischen oder atheistischen) Dualismus.

Da nun aber auf diesem Boden jede der anderen Sinnordnungen als unzulänglich abgelehnt wird, und da es an jedem spezifischen Ausdrucksmittel der Religiosität fehlt, so bleibt das wirklich Letzte überall unaussprechbar. Die Bekenntnisse der Mystiker enthalten nichts an sich Greifbares und Mitteilbares. Entweder in der Form der Steigerung oder der Verneinung des „Irdischen" umschreiben sie nur immer wieder das innere Schauen des höchsten Wertes. „Gott wohnet in einem Lichte, da niemand dazu kann." Diese Tatsache,

daß die religiöse Einstellung keine adäquaten Sinnformungen besitzt, sondern bald ästhetisch, bald theoretisch stammelt, ohne doch beides zu meinen, ist ein neues Motiv dafür, das religiöse Objekt „transszendent“ zu nennen. Im Grunde ruht doch alles nur in den Tiefen der mit sich selbst einsamen Seele. Was hinausprojiziert wird aus diesem schweigenden Âtman, trägt immer den eigentümlich metaphysischen Charakter einer „Hinterwelt“. Diese scheint der Quell der „Offenbarung“, obwohl er doch eigentlich allein im Innern strömt; und zwar an einer Stelle, die, bildlich gesprochen, entweder vor aller Formung der anderen einzelnen Wertgebiete, oder über alle besondere Formung hinaus in dem unendlich fernen Schnittpunkte dieser getrennten Wertgebungen liegt. —

Aus der Durchdringung der gekennzeichneten Schichten im geistigen Daseinsprozeß ergibt sich das Relief des Lebens. Auf der Ichseite aber tritt noch eine weitere Komplikation dadurch hinzu, daß auch die gesellschaftlichen Grundakte den Sinngehalt des Ich bestimmen. Und zwar liegt in dem Ich der Herrschaftsakte eine starke Selbstbetonung, da ja ihr Sinn gerade in der Bejahung der eigenen Wertsetzungen liegt. Das Ich der sozialen Akte hingegen enthält eine (nicht mit der ästhetischen Einfühlung zu verwechselnde!) Ausweitung des Innern, da es Hingabe an fremden Wert und fremde Wertsetzungen bedeutet, vor allem in seiner höchsten Steigerung: als liebendes Ich. Dort entschiedene Betonung der Individuation, hier ihre Überwindung, sei es in der Form des Gebens oder des Empfangens oder der entfalteten Wertgemeinschaft.

Jede totale oder partielle Wertgemeinschaft begründet eine neue Schicht des Ichbewußtseins, die wir als Kollektivich bezeichnen. Der einzelne ist in doppelter Weise Glied der Gemeinschaft, zu der er sich zugehörig fühlt oder (mit Reflexion) weiß: als Teil und als Exemplar. Teil ist er, insofern er von ihr geistige Wirkungen empfängt und auf sie ausübt, also mit ihr in einer Wechselwirkung steht, bei der auch Herrschaftsakte beteiligt sein können. Schon hierauf baut sich ein Verbundenheitsbewußtsein auf, das um so stärker ist, je mehr diese Wechselwirkung aus summierender Wesensgleichheit hervorgeht oder eine innere Angleichung der Glieder zum Resultat hat. Exemplar ist der einzelne, insofern er mit seiner ganzen Geistesart oder doch mit einer ihrer Seiten als Spezialfall eines gattungsmäßigen Wesens angesehen werden kann, das in den Gliedern einer Gemeinschaft typisch wieder-

kehrt. In der Regel wird er — als Gemeinschaftsglied — diese identischen Züge auch als bestimmte Richtung des Wertbewußtseins in sich tragen. Vereinigt sich beides: Verbundenheitsbewußtsein und Bewußtsein der identischen Wertrichtung, so entsteht im Ich selber eine Art von überindividuellem Geist. Die Gruppe als solche hat keine Seele. Aber sie gibt jedem ihrer Glieder, sofern sie als geistige Realität in ihm wirkt, einen überindividuellen Seelengehalt, eine Art von Kollektivich.

Diese Gestalt des überindividuellen Bewußtseins darf unter keinen Umständen mit der Überindividualität des theoretischen Ich verwechselt werden. Denn der Sinn des letzteren ist ideale Allgemeingültigkeit, der des Kollektivich aber nur eine gesellschaftlich begründete Gleichgerichtetheit der Wertstellung. Der Idee nach ist das erkenntnistheoretische Subjekt in allen Erkennenden identisch: es kann nur als eines gedacht werden. Hingegen gibt es (als überindividuelle Sinneseinstellung) so viele Kollektivichs im Einzelich, als dieses in gesellschaftliche Verbindungen zustimmend eingeordnet ist. Ich kann mich zugleich fühlen als Glied und Vertreter eines Volkes, als Angehöriger eines Standes, als Mitglied eines Vereins und als Familienglied. Die Menge dieser Kollektiveinstellungen im geschlossenen Einzelich kann nicht nur mit dem „Ego“, sondern auch unter sich in Konflikt geraten. — Dazu tritt nun der Wertinhalt der verschiedenen Gemeinschaftsgruppen; je nach dem wirtschaftlichen, ästhetischen, theoretischen oder religiösen Wertgehalt empfängt das zugehörige Kollektivich Erweiterung oder Verengerung auch von der inhaltlichen Seite her. Alle diese Gesichtspunkte müßten in einer Theorie der überindividuellen Subjekte beachtet werden. Doch geht diese neue Fragestellung über den Rahmen des hier Geplanten weit hinaus. Sie soll auch bei der Erörterung der individuellen Lebensformen selbst nicht zur Geltung kommen, abgesehen von gelegentlichen Seitenblicken beim sozialen und politischen Typus, die in der Wirklichkeit nur selten auf der Stufe des individuellen Ich, vielmehr in der Regel mit überindividuellem Kollektivgehalt auftreten.

7. Ausblick.

Die Erwägungen, die wir bisher angestellt haben, sind allgemein kulturphilosophischer oder geisteswissenschaftlicher Art. Wir wenden sie nunmehr auf das Problem der geistigen Individualität an. Unsere Absicht ist dabei die Begründung einer geisteswissenschaftlichen Psychologie der Individualität, einer Ethologie oder Charakterologie. Diese Einschränkung der Fragestellung bedeutet aber zugleich einen Kunstgriff, um geistige Erscheinungen auf der Stufe relativ geringer Komplikation zu studieren. Man halte sich gegenwärtig, daß die Grundtypen, die wir hier aufstellen werden, nicht etwa Photographien des wirklichen Lebens sind, sondern auf einer isolierenden und idealisierenden Methode beruhen. Es entstehen auf diese Weise zeitlose *Idealtypen*, die als Schemata oder Normalstrukturen an die Erscheinungen der historischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit angelegt werden sollen.

Sie ergeben sich daraus, daß jeweils *eine* bestimmte Sinn- und Wertrichtung in der individuellen Struktur als herrschend gesetzt wird. Nach unserem Prinzip, daß in jeder geistigen Erscheinung die Totalität des Geistes irgendwie immanent sei, können dann die anderen geistigen Akte nicht fehlen. Aber ihre Leistung wird jedesmal so umgebogen, daß sie der vorherrschenden Wertrichtung in einem näher zu erörternden Sinne untergeordnet erscheinen. Sie tragen ihre Färbung, oder, wenn dies nicht möglich ist: sie werden bis zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt. Man kann sich diesen Sachverhalt an dem Bilde eines Spielwürfels symbolisieren, von dem jedesmal eine Seite mit ihrer Zahl nach oben liegen muß. Die anderen aber fehlen nicht, sondern sie nehmen zu der oberen eine ganz bestimmte gesetzliche Stellung ein.

Wir beginnen also bei jeder Lebensform mit dem zentralen Gebiet und setzen dann alle fünf anderen zu ihm in eine Beziehung, deren *Grundrichtung* aus dem Sinn des herrschenden *apriori* einleuchten muß. Denn die Aktrichtungen des Geistes und ihre Verwebung zu einer Totalstruktur wohnen uns ihrem *Sinne* nach

(wenn auch nicht mit allen Anwendungseinzelheiten) a priori inne. Nur ist dies nicht das bloße intellektuelle Apriori, sondern es ist das plastische Grundgefüge des Lebens in uns, vermöge dessen wir fähig sind, bei variierter singulärer Einstellung Situationen sinngemäß vorzuleben oder nachzuleben, ohne sie erlebt zu haben. An diese fünf Gesichtspunkte schließen wir eine Bemerkung über den zugehörigen Motivationstypus. Denn es wird sich deutlich zeigen, daß die verstandesmäßig überlegende Wahl eines einzelnen unter mehreren wertbetonten Zwecken und die kausaltheoretische Erwägung der dazu gehörigen Mittel nur ein spezieller Fall der Motivation ist, der aus der Mischung der theoretischen und der ökonomischen Lebensform hervorgeht und den man den Typus der technischen Motivation nennen könnte. Er ist charakteristisch für unsere Zeit, aber nicht für alle Zeiten, ja nicht einmal für alle Menschen unserer Zeit. Mit der Motivation streifen wir schon an das zugehörige spezifische Ethos des betreffenden Gebietes heran. Jedoch muß entschieden festgehalten werden, daß dieser ganze Abschnitt rein psychologischer Natur ist, d. h. es wird kein anderes Werturteil über die behandelten Typen gefällt, als das auf ihre innere strukturelle Konsequenz bezügliche. Auch da also, wo von einer ethischen Tendenz im Rahmen des betreffenden Typus die Rede ist, handelt es sich nur um die Psychologie dieses Ethos. Denn zu jedem ethischen Verhalten kann wieder die zugehörige seelisch-geistige Einstellung des Subjektes psychologisch erfaßt werden. Normerlebnisse haben immer eine psychologische Seite, wenn auch die Normen selbst und ihre Geltung nicht Gegenstand bloß psychologischer Erörterung sein können. An die Frage des Motivationstypus und des ethischen Typus schließt sich eine Übersicht über die wichtigsten Formen, die sich aus der Differenzierung des Grundtypus nach den in ihm enthaltenen Sinnmomenten ergeben. Die Gesichtspunkte für die Differenzierung werden aus der strukturellen Eigenart des betreffenden Gebietes entnommen, sind also für jeden Typus wieder andere. Hierbei werden zahlreiche Beispiele gegeben werden. Diese enthalten natürlich immer ein historisch bedingtes Moment und sind niemals ganz reine Fälle. Auch wird es unvermeidlich sein, daß die Beispiele überwiegend unserem und dem antiken Kulturkreise entnommen werden. Denn die vorliegende Untersuchung hat nur Bedeutung für eine Kultur, in der die verschiedenen Sinnrichtungen schon deutlich differenziert

auftreten. Dies ist nun auf der neuzeitlichen Entwicklungsstufe (der Alten wie der Modernen) oft so stark der Fall, daß die einheitliche Struktur des Geistes wie aufgelöst erscheint. Die großen Einseitigkeiten sind Bildungen von heroischer Stärke. Es gibt aber auch Einseitigkeiten, die Verbildungen darstellen und die an die Grenze des Lebensunfähigen heranstreifen. Entwicklung und Verfall sind ja nur Stadien eines und desselben Prozesses. Daher denn auch objektive Auflösungserscheinungen subjektiv noch eine Zeitlang als „Fortschritt“ empfunden zu werden pflegen. Die geschichtsphilosophischen Gedanken, die sich hierbei aufdrängen, werden jedoch in dem ganzen Buch nur gegen Schluß gestreift, obwohl der Verfasser hierüber seine bestimmten Ansichten hat. Endlich schließt sich an die differenzierten Lebensformen, die zu jedem Typus gehören, eine Bemerkung über das Widerspiel des betreffenden Typus, das, wenn man den vieldeutigen Ausdruck liebt, eine Ressentimenterscheinung genannt werden kann. Oft freilich entspringt es aus anderen und viel kräftigeren Wurzeln, als dieser Name einer kränkelnden Zeit andeutet.

Wir beschränken uns im zweiten Abschnitt bewußt auf die Grundtypen und lassen alle normativen Fragen, aber auch alle Mischformen, speziell alle Kollektivsubjekte zunächst beiseite. Im dritten Abschnitt wird das ethische Problem erörtert. Man muß also die befremdende Tatsache, daß ein spezifisch sittliches Gebiet und eine spezifisch sittliche Lebensform nicht aufgestellt werden, bis dahin ohne nähere Begründung hinnehmen. Der vierte Abschnitt bringt Bemerkungen über Typen gemischten oder historisch bedingten Ursprungs und fügt Ergänzungen hinzu, aus denen zugleich die Anwendung der hier entwickelten geisteswissenschaftlichen Psychologie in Forschung und Leben klar wird.

In der Durchführung beziehen wir uns durchgängig auf die im ersten Teil gegebene Grundlegung. Es bedarf aber keiner Erwähnung, daß die Aufgabe, die wir uns hier gestellt haben, auch dann ihr Recht behält, wenn man in dieser oder jener Einzelheit zu anderen Ergebnissen kommen sollte, als sie hier vertreten werden.

2. Abschnitt.

Die idealen Grundtypen der Individualität.

1. Der theoretische Mensch.

I.

Das Erkennen ist auf höherer Entwicklungsstufe in alle anderen Geistesakte so stark hineingeflochten, daß es fast als die grundlegende Leistung des geistigen Lebens erscheint. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, daß die Wissenschaft, ihrem eigentlichen Sinne nach, das Bild der Welt und der Seele zeichnen soll, wie sie „an sich“ sind, und daß auch die anderen Formen der Sinngebung unvermeidlich in eine wissenschaftliche Beleuchtung rücken, wenn man sie (nachträglich) zum Gegenstande der Selbstbesinnung oder der historischen Darstellung macht. Aber was Gegenstand der Wissenschaft werden kann, braucht deshalb seinem eigenen Gehalt nach keine bloß intellektuelle Erscheinung zu sein. Und so ist denn überhaupt das Erkennen im Zusammenhang des menschlichen Geisteslebens nur eine, keineswegs aber die einzige Funktion. Es hat seine ganz eigentümliche Aktstruktur, die sich jedoch erst dann in ihrer Reinheit herausarbeitet, wenn der Wille zum Erkennen hervortritt, d. h. wenn der Wert rein gegenständlichen Verhaltens in bewußter geistiger Tätigkeit, die meist eine historisch bereits eingeleitete Arbeit nur fortsetzt, zur Herrschaft kommt. Es ist die Aufgabe der Logik, die rein immanente Struktur des Denkens zu ergründen; der Erkenntnistheorie, seine Anwendbarkeit auf räumlich-zeitliche oder andere Gegenstandswelten zu untersuchen. Insofern diese Wissenschaften nur die innere Gesetzlichkeit des Erkennens im weitesten Sinne, seine Richtigkeit oder Gültigkeit, zum Gegenstande haben, kümmern sie die psychologische Verwebung der Erkenntnisakte mit Akten anderen Sinngehaltes, ja auch die psychischen Funktionen und Inhalte, die beim Erkennen selbst zusammenwirken, erst in zweiter Linie. Jedoch ist das wirkliche Erkennen zu keiner Zeit in seiner reinen Aktstruktur herausgearbeitet, sondern es bleibt immer verflochten mit ästhetischen, religiösen und ökonomischen Motiven. Die Stufe der Mythologie zeigt dies besonders deutlich. Es wäre aber ganz falsch, zu glauben, daß aus unserem heutigen wissenschaftlichen Erkennen alle Mytho-

logie restlos ausgeschieden sei. Die theoretische Einstellung ist eigentlich nur eine Tendenz, die, so wenig wie die anderen Einstellungen, die wir behandeln werden, im lebendigen Menschen nicht völlig isoliert und in absolut vollendeter Wertgemäßheit (Idealität) auftreten kann. Der rein theoretische Mensch ist nur eine Konstruktion. In der wirklichen Welt wird es ihn nie geben, wohl aber hat er seine innere Folgerichtigkeit, der sich ein lebendiges Wesen annähern kann, wenn nämlich in ihm die erkenntnismäßige Einstellung mit entschiedener Einseitigkeit vorherrscht.

Welches ist aber diese Einstellung? Wir haben hier nicht die Aufgabe, eine ausgeführte Logik und Erkenntnistheorie zu liefern — damit würden wir in einen endlosen Streit hineingreifen — sondern es handelt sich nur um die Abgrenzung gegen andere geistige Leistungen und um die Bestimmung des allgemeinen Sinnes, der im Erkennen verwirklicht werden soll.

Im Gegensatz zu allen anderen Geistestätigkeiten ist der Sinn des Erkennens Gegenständlichkeit (Objektivität). Gegebenheiten, die sich dem individuellen Bewußtsein mit einem ausgesprochenen Nicht-Ichcharakter aufdrängen, sollen so bearbeitet werden, daß ihr Gehalt aus allem herausgelöst wird, was nur der individuellen Eigentümlichkeit oder augenblicklichen Lage des erlebenden Subjektes angehört. Das Ergebnis, der „reine Gegenstand", muß dann — der Idee nach — seinen objektiven Charakter dadurch dokumentieren, daß er für jedes auf das Objekt eingestellte Ich derselbe ist. Darin liegt also eine erste Allgemeingültigkeit des richtigen Erkennens, daß es für jedes erkennende Bewußtsein gilt. Es ist jedoch ein unverlierbares Ergebnis der modernen Erkenntnistheorie, daß Gegenständlichkeit nicht bestimmt werden kann als eine „reine" Erfahrung, in der gar keine aktiven Leistungen des geistigen Subjektes mehr beteiligt wären, sondern daß sie von gewissen Akten abhängt, deren eigentümliches Wesen gerade darin besteht, Gegenständlichkeit zu erfassen oder zu konstituieren. Der allgemeinste Charakter dieser Akte beruht 1. darauf, daß sie etwas meinen oder intendieren (darin wurzelt die transsubjektive Leistung alles Denkens); 2. darauf, daß sie dieses Gemeinte als ein für alle gleichsinnigen Akte Identisches setzen und es damit von allen anderen Gegenständen wesenhaft unterscheiden. Die Anwendung dieser Setzung von Identität und Nichtidentität kann wieder in zwei Hauptrichtungen erfolgen: sie kann sich richten auf das allgemeine Wesen, unter

dem dann eine Fülle von besonderen Erscheinungen vielleicht noch in verschiedenen Allgemeinheitsstufen befaßt ist (dies ist die zweite Form der Allgemeinheit, die gegenständliche); und sie kann bestehen im Trennen und Verknüpfen so herausgehobener Wesenheiten.[1]) In den Verknüpfungen zeigt sich die umgestaltende und einen Wesenszusammenhang aufbauende Tätigkeit. Sie ist überall gebunden an das Prinzip des Grundes. In den Begründungen liegt die einheitschaffende Leistung des gegenständlichen Erkennens. Es entsteht so ein Komplex von Sätzen, die unter sich nach strenger Erkenntnisgesetzlichkeit zusammenhängen. In der höchsten Vollendung wird dieser Zusammenhang als System bezeichnet. —

Wenn nun diese Einstellung auf das Gegenständliche: das Identifizieren und Unterscheiden, das Generalisieren und Individualisieren, das Verknüpfen und Trennen, das Begründen und Systematisieren die herrschende Richtung eines geistigen Wesens wird, so versteht es sich von selbst, daß alle Beziehungen der Gegenstände auf Gefühl und Begehren, auf Zuneigung und Abneigung, auf Furcht und Hoffnung durchaus zurücktreten müssen; denn diese Auffassungsweisen gehören nur dem Subjekt an, gleichviel ob die Subjektivität in der Gattung Mensch oder in einem Individuum oder nur in dessen augenblicklicher Lage wurzelt. Es gibt für die Wissenschaft als solche (wenn sie sich nicht gerade diese Wertqualitäten zu Erkenntnisgegenständen macht) kein schön und häßlich, kein nützlich und schädlich, kein heilig und unheilig; sondern nur ein wahr oder falsch: das objektive Wesen des Gegenstandes soll in ihr zur Geltung kommen. Affektlosigkeit ist der Zustand des Forschers, sofern er erkennen will; allgemeine gegenständliche Gesetzlichkeit sein einziges Ziel. Er ist daher, mit dem alten psychologischen Namen genannt, notwendigerweise Intellektualist. Nur eine Leidenschaft darf in ihm lebendig sein, die Leidenschaft des objektiven Erkennens, diese aber im wörtlichsten Sinne. Denn der theoretische Mensch in seiner ganz reinen Geistesart kennt nur ein Leiden: das Leiden am Problem, an der Frage, die auf Erklärung, Zusammenhang, Theoretisierung dringt. Dies ist seine metaphysische Bewegtheit, daß er verzweifeln kann am Nichtwissen, jubeln kann über eine bloß theoretische Ent-

[1]) Allgemeingültigkeit ist also 1. = Gültigkeit für alle (Allgemeinheit des Subjektes), 2. = Gültigkeit von allen unter einem allgemeinen Begriff oder Gesetz erfaßten Wesenheiten (Allgemeinheit des objektiven Wesens).



deckung, und wäre es eine Einsicht, die ihn tötet. Er verzehrt sich als physisches Wesen, damit die rein geistige Welt eines Begründungszusammenhanges geboren werde. Es ist in ihm ein Sinn für Reinlichkeit des Erkenntnisverfahrens, eine alles andere nicht achtende Wahrhaftigkeit. Die Welt wird für ihn ein Fächerwerk von allgemeinen Wesenheiten und ein System allgemeiner Abhängigkeitsverhältnisse. Dadurch aber überwindet er die Gebundenheit an den Moment. Er lebt in einer mehr zeitlosen Welt; sein Blick umspannt eine weite Zukunft, bisweilen ganze Erdepochen, und in dieser Besonnenheit verschlingt er Vergangenes und Künftiges zu einer gesetzlichen Ordnung, die er mit seinem Geiste meistert. Sein Ich hat teil an der Ewigkeit, die von der ewigen Geltung seiner Wahrheiten ausstrahlt. Auch in sein praktisches Verhalten bringt er eine Systematik hinein, die dem triebhaften Augenblickswesen fehlt. Er ist gleichsam ganz Gegenständlichkeit, ganz Notwendigkeit, ganz Allgemeingültigkeit, ganz angewandte Logik geworden. Naturgemäß äußert sich diese Lebensform am reinsten unter den Berufsgelehrten, die ja in der Regel aus freiem Trieb zu ihrer Lebensaufgabe gelangt sind. Aber Vorstufen zu solcher Geistesart finden sich auch unabhängig von der berufsmäßigen Ausübung, und in ihnen tritt vielleicht das Strukturelle viel deutlicher hervor als bei großen Gelehrten, die unter Umständen sehr komplizierte Naturen sind.

II.

Der Versuch, alle Inhalte des Erlebten rein gegenständlich zu fassen, hat etwas von der Projektion eines plastischen Gebildes auf eine Ebene an sich. Die übrigen Seiten des Daseins müssen notwendig leiden, wenn der Wert des Erkennens über alle anderen Werte gestellt wird. Mindestens erfahren sie eine strukturell bedingte Umwertung, die nur verständlich wird, wenn man die Beziehung zum Lebenszentrum des theoretischen Menschen im Auge behält.

Das ökonomische Verhalten kann in keinem Leben ganz fehlen. Der Druck der Außenwelt, die Ansprüche des Körpers, die materiellen Voraussetzungen alles geistigen Schaffens machen sich auch bei dem bemerkbar, der sich der reinen Beschauung widmen möchte. Aber keine andere Seite des Daseins liegt ihm i n n e r l i c h ferner, als diese dringlichen Bedürfnisse. Die Hin-

wendung zum Nützlichen enthält eine so starke Subjektbetonung, daß sie alles reine Erkennen gefährdet. Gerade die Uninteressiertheit des Erkennens hat zu geschlossenen Sachzusammenhängen geführt, die man niemals gefunden hätte, wenn man sich auf die Beachtung des direkt Nützlichen und Anwendbaren beschränkt hätte. Daher liegt denn auch in jeder rein wissenschaftlichen Erziehung eine bewußte Ablehnung aller Berufsverwertung, ja alles Utilitarischen überhaupt. Man denke an den Idealismus unserer klassischen Zeit, der den Nützlichkeitsrationalismus des 18. Jahrhunderts ablöste. Der rein Erkennende ist den praktischen Aufgaben des Lebens gegenüber hilflos. Er hat nicht gelernt, seine Überlegungen auf besondere praktische Situationen und die in ihnen erforderlichen Zweck-Mittel-Erwägungen „ad hoc“ einzustellen. So ist er denn für seine Lebenserhaltung denkbar schlecht ausgerüstet. Nicht, weil es ihm an Verstand fehlte, sondern weil ihm das brennende Interesse dafür fehlt. Diese Hilflosigkeit erstreckt sich oft auch auf die einfachsten technischen Handgriffe. „Der große Theoretiker und der kleine Praktiker in der Mechanik, Kant und Lampe, jener ganz Kopf, dieser ganz Hand, waren oft über unbedeutende Dinge verlegen.“[1]) Philosophari necesse est, vivere non est necesse! Der Gelehrte umgibt sich vielleicht mit einer Fülle von Büchern und Instrumenten; aber er hat kein Bett zum Schlafen, wie Herm. Reich von Paul v. Winterfeldt berichtet. — Plato spricht mit Geringschätzung von den Wirtschaftsmenschen. Spinoza trieb einen bescheidenen Erwerb, der seine Seele nicht fesselte. — Mit alledem steht nun scheinbar in Widerspruch, daß gerade gelehrte Naturen bisweilen einen krankhaften Geiz oder gar eine erstaunliche Erwerbssucht entfalten. Wo euer Schatz ist, da ist euer Herz: vielleicht waren sie gar keine geborenen Theoretiker, sondern wirklich Erwerbtreibende, wie manche der alten (und neuen) Sophisten. Es ist aber auch verständlich, wenn sich auf dem Boden einer reinen Forscherseele solche Regungen zeigen. Sie entstehen dann aus dem Gefühl, dieser Seite der Lebensgestaltung nicht gewachsen zu sein. Deshalb wird wahllos zusammengescharrt, weniger um zu besitzen, als um mit Sorgen dieser Art nichts zu tun zu haben. Das Ökonomische mit seiner besonderen Gesetzlichkeit ist dem

---

[1]) Wasianski, Imm. Kant in seinen letzten Lebensjahren, Deutsche Bibliothek S. 289.

Theoretiker unheimlich. Wo sich die ernstliche Erwägung einstellt, daß ökonomischer Besitz Unabhängigkeit gewähre, da liegt nicht mehr die reine theoretische Lebensform vor, sondern eine gemischte. Schopenhauer war kein reiner Theoretiker; der Wille war seine Grenze.

Den stärksten Ausdruck hat der Gegensatz des Theoretischen und des Ökonomischen in der Geringschätzung gefunden, mit der die griechischen Denker auf jede Form der Erwerbsarbeit herabblickten. Sie fühlten in dem Geschäftsgeist der Sophisten deutlich einen Zug, der dem echt Philosophischen entgegengesetzt war. Und da ihnen die *θεωρία*, die für sie allerdings eine zugleich ästhetische Einstellung war, von den Werten des Lebens am höchsten stand, so erhielt das Wort *βάναυσος* denselben geringschätzigen Charakter, mit dem sie das Wort *βάρβαρος* beluden. Wenn auch uns noch die Verflechtung von Forschung, Wahrheitsuchen und philosophischer Beschauung mit dem direkten Lebenserwerb leicht anstößig erscheint, so ist dies nicht nur eine Nachwirkung altgriechischer Anschauungen, sondern Wirkung einer zeitlosen Psychologie: beides hat eigentlich nicht nebeneinander in einer Seele Raum, wenigstens nicht in gleicher Stärke.

Immerhin tritt das Ökonomische als untergeordneter Akt auch in das erkennende Verhalten mit ein. Denn auch die Erkenntnisakte fordern eine gewisse Ökonomie; sie sind — unbeschadet ihrer immanenten Gesetzlichkeit — auch menschliche Kraftleistungen, die der Ökonomie der Kräfte gehorchen müssen. Eine physikalische Formel von Meterlänge mag richtig sein, kann aber nicht mehr als „Erkenntnismittel“ angewandt werden. Alle Forschungszweige haben eine gewisse „Technik“ zur Grundlage, die historischen nicht minder als die physikalischen, die oft die feinsten Präzisionsinstrumente erfordern und folglich auch eine gewisse Handgeschicklichkeit voraussetzen. Aber dies alles muß in dienender Rolle bleiben. Wo die Denkökonomie zum beherrschenden Erkenntnisprinzip wird, wie in gewissen Formen des Pragmatismus, da ist das reine Gesetz des Erkennens ausgelöscht, und die Erkenntnis sinkt wieder zu dem biologischen Hilfsmittel herab, das sie auf undifferenzierter Stufe vielleicht einmal war. Ähnliches gilt von einer gewissen Entartung der Apparatenpsychologie, bei der überhaupt nicht mehr gedacht, sondern nur noch technisch gearbeitet wird.

Daß auch das ästhetische Verhalten von dem theoretischen Menschen herabgewertet wird, folgt aus der Grundrichtung seines

Geistes. Sein Ziel ist die Wahrheit, und der Weg dazu ist die kritische Reinigung des Erkennens von allen subjektiven Beimischungen. Die ästhetische Phantasie aber ist eine subjektiv durchwirkte Auffassungskraft; sie ist Einfühlung, Wesensvermählung, bisweilen sogar frei schaltendes Kombinieren und Fabeln. Begreiflich, daß der Theoretiker eine leidenschaftliche Abneigung gegen solche „Schwärmer" oder „Romantiker" hat, die mit allen ihren Gemütskräften in den Gegenstand eindringen wollen. „Intuition" mag hie und da etwas finden helfen: im Grunde ist sie doch Methodenlosigkeit, Willkür. Hegel sagte von den Menschen, die sich auf ihr Gefühl beriefen, daß man sie stehen lassen müsse. Dazu kommt nun noch, daß der ästhetisch gerichtete Mensch zuletzt bei dem Bilde mit aller seiner Individualität verweilt, während der Forscher dieses Bild in allgemeine Wesenheiten aufzulösen und intellektuell zu meistern bestrebt ist. Nur das in seiner Identität allgemein Erfaßte ist Wissenschaft. Also ist ihr Ziel dem Anschaulichen gegenüber die Beschreibung, nicht aber die unmittelbar vom Bild ausgehende Gemütswirkung. Plato, der selbst ein Dichter war, hat da, wo er das theoretische Ideal über alles stellte, in seinem Philosophenstaate, die Dichter verbannt, weil sie nicht Wahrheit reden, sondern das Gemüt aufregen und Affekte wecken, die oft noch dazu ethisch gefährlich sind.[1]) Auch sah er in ihnen Menschen, die von der Wahrheit in doppelter Entfernung stehen, weil sie Einzeldinge, also Abbilder, abbilden, statt von dem ersten Bild auf das Original, die ewige und allgemeine Idee zurückzugehen. Die Stoiker erblickten für den Weisen, der sein Leben nach allgemeinen Grundsätzen regelt, die höchste Gefahr in der Einbildungskraft, in der imaginatio, weil sie den Menschen immer wieder an Einzelnes und an Äußeres kettet. Diese Herabwertung des bildhaften Vorstellens, der imaginatio, geht bis in den modernen Rationalismus hinein; Spinozas Stellung zu ihr ist bekannt. In der Leibnitzschen Schule steigt sie allmählich von der Rolle einer verworrenen Vorstufe des Erkennens bis zu selbständiger ästhetischer

[1]) Einen ähnlichen Wahrheitsfanatismus, der gegen die Kunst eifert, finden wir bei dem Phantasten Rousseau, aber hier nicht aus theoretischen, sondern mehr asketischen Motiven. — Hierhin gehört auch die Abneigung mancher Philosophen, die rein logisch veranlagt sind, gegen die sog. Lebensphilosophie. Sie spüren in ihr ein ästhetisches oder ein mystisches Element, für das sie kein Organ haben.

Bedeutung. Übrigens fehlt es dem Theoretiker keineswegs an Einbildungskraft. Jedoch ist gerade hier die strenge Gebundenheit und Disziplinierung charakteristisch. Sie ist mehr eine Vorbildungskraft, die durch und durch vom gegenständlichen Gesetz beherrscht ist.[1])

Wo sich der Theoretiker dem Tatbestande der Kunst gegenüberfindet, mißt er sie doch mit den ihm eigentümlichen Maßstäben. Er spürt ihren Wirkungen rein forschend nach, er versucht sie in Ästhetik aufzulösen und ruht nicht eher, als bis er dem konkreten Kunstgebilde eine formulierbare allgemeine Idee untergeschoben hat, die sein rationales Bedürfnis befriedigt. Kants Abneigung gegen die Musik beruhte doch wohl nicht nur auf der Struktur seines Ohres, sondern auf der seines Geistes: die Musik schien ihm die unintellektuellste Kunst, da er das Allgemeine in ihr (die Thematik) nicht verstand oder nicht entdeckt hatte. — Überall drängt sich das Interesse am Stoff oder an der rationalen Technik oder am rein Begrifflichen für den reinen Theoretiker in einer Weise vor, die dem Ästhetischen durchaus entgegengesetzt ist.

Und doch gibt es eine Grenze, wo auch der Theoretiker das ästhetische Moment nicht ausschalten kann, sondern die ihm gemäße Einstellung mindestens als untergeordneten Akt zulassen muß. Alles Denken rührt zuletzt an ein Individuelles, nur bildhaft Vorstellbares. Ja selbst der abstrakteste logische Prozeß scheint doch noch irgend ein, wenn auch inadäquates, anschauliches Substrat zu haben. Ganz ohne illustrierende und repräsentierende Vorstellungen kommt kein Denken aus. Ja die Fruchtbarkeit des empirischen Denkens hängt, wie jeder weiß, zuletzt auch von dem Reichtum und der Plastik dieser Anschauungen ab. Deshalb streift der empiristische Denker (z. B. der Botaniker, der Geograph) am meisten an den ästhetischen Typus heran. Auch Kants abstrakter Geist scheint nach dieser ästhetischen Richtung Hervorragendes geleistet zu haben. Die Geometrie gewinnt einen ästhetischen Charakter, weil ihre Anschauungen zugleich Form besitzen, wenn auch nur die aus dem theoretischen Bezirk der Seele her eingefühlte (rationale) Form.

Vielleicht gelten ästhetische Anforderungen noch mehr für diejenigen Wissenschaften, in denen das Singuläre nicht Ausgangs-

[1]) Vgl. Gladstone, Faraday (deutsch) S. 47. — Über die Funktion der Einbildungskraft in der Wissenschaft vgl. meinen Aufsatz: „Phantasie und Weltanschauung" in dem Sammelband „Weltanschauung", Berlin 1911, S. 142 ff.



punkt der Arbeit, sondern Ziel ist, also für die beschreibenden und darstellenden Wissenschaften. In ihnen ist das Allgemeine (nämlich Begriff und gesetzlicher Zusammenhang) Mittel; die Aufgabe selbst aber besteht in einer Bildzeichnung (Darstellung), die alle Kunst aufwendet, um dem Empfangenden ein konkretes Phantasiebild zu suggerieren. Geschichte mag noch so sehr an tatsächliches Material gebunden sein und aus einer im Verstehen enthaltenen geistigen Gesetzlichkeit erwachsen: sie streift zuletzt doch an die Kunst heran; aus Gründen, die hier nicht in vollem Umfang entwickelt werden können.[1]) Besonders heute, wo das begriffliche Rüstzeug der Geschichtschreibung noch sehr unvollkommen entwickelt ist, stehen die ästhetischen Akte in ihr sehr stark im Vordergrund, und es ist durch die Natur der Sache ausgeschlossen, daß dies je ganz beseitigt würde. Denn die historische Rekonstruktion ist auf singuläre Vorgänge gerichtet, die nur der anschaulichen Phantasie zugänglich sind. Außerdem bedarf es der Einfühlung in die besondere Seelenlage vergangener Zeiten. Für den Historiker ist der Sinn dieser Einfühlung nicht der ästhetische Genuß, sondern sie bildet nur eine Grundlage für die spezifischen geisteswissenschaftlichen Erkenntnisakte, die wir das konkrete Verstehen nennen. Aber seine ganze Subjektivität ist doch an dieser Leistung in höherem Maße beteiligt, als wenn es sich nur um die Erkenntnis von Dreiecken und Kreisen handelte. Der Geisteswissenschaftler ist daher immer ein weniger reiner Fall des Theoretikers, als der Erforscher von Erkenntnisobjekten, die selbst nicht Subjekte von Wertungen sein können. Um so reiner tritt uns der Theoretiker dann entgegen, wenn besondere Methoden, die an den Gegenständen der Natur entwickelt worden sind, zwangsweise auf geisteswissenschaftliche Objekte angewandt werden.

Wenden wir uns zu dem gesellschaftlichen Gebiet, so ist es zunächst eine auffallende Tatsache, daß wir in dem Theoretiker

[1]) Vgl. die berühmte Parallele zwischen dem Dichter und dem Historiker in W. v. Humboldts „Rede über die Aufgabe des Geschichtschreibers" und Novalis, Ofterdingen, I, 5, sowie meinen Aufsatz: „W. v. H.s Rede über die Aufgabe des Geschichtschreibers und die Schellingsche Philosophie", Historische Zeitschrift Bd. 100. Ästhetisch ist die Durchdringung des Besonderen mit dem Allgemeinen, so daß der scheinbar individuelle Fall der Geschichte als Darstellung einer allgemeinen Gesetzlichkeit wirkt. Bei Ranke bricht dies wiederholt in der weihevollen Wendung hindurch: „Und hier glaube ich ein allgemeines Gesetz des Lebens zu ahnen."

einen ausgesprochenen Individualisten finden. Trotz der ideellen Allgemeingültigkeit des Wissens ist der Wille zur Kritik, zum autonomen Umdenken naiver Überzeugungen, doch etwas so Persönliches, daß mit jedem Intellektualismus auch ein Individualismus verbunden zu sein scheint. Daraus wird nun verständlich, daß der echte Theoretiker auch nicht zu den sozial gerichteten Naturen gehört. Die Sympathie für andere, das teilnehmende, gefühlsbetonte Hineinleben in ihre großen oder kleinen, immer aber stark subjektiven Gemüter, ist der objektiv kühlen Geisteshaltung des Theoretikers fast entgegengesetzt. Er kümmert sich nicht um Ahnen, nicht um seine Nachbarn, nicht um die Volksversammlung, wie es in dem herrlichen Zwischenspiel über den Weisen in Platos Theaetet ausgeführt wird.[1]) Der Erkennende lebt im Ewigen, und wäre es das Fernste. Darüber mag das Zufällige und Vereinzelte in seiner Nähe seinem Blick entgehen. Verwandte zu haben dünkt ihm eine sehr geringfügige und unbeachtliche Tatsache. Denn was ihn an die Menschen bindet, ist weder das Blut noch ein altruistischer Helferwille noch eine ästhetische Freude an der Menschenseele, sondern die Gemeinschaft des Suchens, Forschens und Wissens. Die Allgemeingültigkeit der Wahrheit ist es, was ihn mit anderen vereint. Überzeugungsgemeinschaften sind seiner geistigen Grundrichtung allein gemäß. Wo er für diese Wertrichtung Verständnis findet, schließt er sich an: eine unsichtbare Akademie der Denker verband in Zeiten, als die Wissenschaft noch übersehbar war, die Forscher selbst verschiedener Nationen. Diese Form sozialer Beziehungen hat auch etwas Unplastisches. Es liegt ihr ein recht einseitiges Menschenverständnis zugrunde. Der Theoretiker mag die Menschen noch so eingehend studieren, so hat doch seine Auffassungsgabe für sie Grenzen, die aus seinem Grundtypus folgen: er ist geneigt, ihnen vorwiegend intellektuelle Motive, intellektuelle Seelenkräfte zu leihen, und er ist geneigt, seine Beobachtungen zu verallgemeinern. An die volle Singularität und Irrationalität des Falles, die eigentlich nur intuitiv erfaßt werden kann, reicht er nicht heran. Fragt man ihn in einer konkreten Situation des Lebens um Rat, so wird er sie unter dem Gesichtspunkt einer allgemein menschlichen Erfahrung oder Regel betrachten und dabei ihr Feinstes übersehen. Sein Trost wird ebenfalls auf dieser Erhebung ins All-

[1]) Theaitetos 175.



gemeine beruhen: „Der Fall pflegt oft im menschlichen Dasein vorzukommen.“ Er hat den Einzelfällen des Lebens gegenüber mehr Weisheit als Klugheit. Vielleicht erklärt sich hieraus, daß wir bisher weder Psychologien noch Moralphilosophien haben, die dem Lebensgefüge nahekommen. Der Blick der Künstler hat sich hier bei weitem schärfer erwiesen, als der der Gelehrten.

Dieselben Erscheinungen wiederholen sich auf politischem Gebiet. Gewiß hat der Theoretiker vermöge seiner geistigen Leistung ein starkes Machtbewußtsein. Aber um davon Gebrauch zu machen, fehlt ihm die Richtung aufs Konkrete, die den gegebenen Fall mit allen singulären Umständen richtig erfaßt. Der Satz „Wissen ist Macht“ müßte dahin eingeschränkt werden: „sofern man es anzuwenden weiß.“ Aber diese Gestaltungskraft, z. B. das Organisatorische, gehört nicht mehr zum rein theoretischen Typus. Vielmehr ist das Machtgefühl des Theoretikers eine Art von gegenstandslosem Machtgefühl: „Ich könnte, wenn ich wollte.“ Aber er will nicht, weil er in diesem Moment aus seinem zentralen Lebensinteresse herausfallen würde. Ranke, der als Greis ausruft: „Ich kann ja noch nicht sterben; ich weiß ja so vieles, was außer mir niemand weiß,“ und Hegel, der die bewegte Welt seiner Zeit von dem fast eschatologischen Standpunkte begreift, daß sie nicht nur so sei, sondern auch so sein müsse und einen geistigen Abschluß bedeute, sind sehr verwandte Naturen. Ganz anders Fichte, bei dem alle Wissenschaft auf eine gestaltende Vernunftkunst hindrängt! — In der Regel verpufft der Tatwille des Theoretikers in Kritik und Polemik. Das sind seine Waffen. Hat er eine herrschende Meinung als falsch erwiesen, so weiß er nicht, was ihm noch zu tun bliebe. Seinen ganzen Ehrgeiz kann er in die Lösung einer begrenzten Einzelaufgabe setzen. Erasmus begriff nicht, daß man Luthers deutsche Übersetzung des Neuen Testamentes verdienstlicher fand als seine eigene lateinische. Der Gelehrtenehrgeiz ist eine sprichwörtliche Tatsache. Vielleicht hängt dieses Bedürfnis nach sichtbarer und sofortiger Anerkennung damit zusammen, daß die kleineren Naturen unter den Gelehrten für das Opfer an unmittelbarem Lebensgefühl, das sie durch eine entsagende Einzelforschung bringen, wenigstens dadurch entschädigt sein möchten, daß sie die Augen der anderen auf sich gerichtet wissen wollen. Wer wahrhaft große Probleme erforscht und wer von der echten Leidenschaft des Erkennens erfaßt ist, der hat auch

seine Seligkeit in diesem stillen Tun, und über seine unbeachtete Existenz tröstet ihn die Gewißheit, daß die Wahrheit sich nach seinem Tode durch ihre eigene Kraft durchsetzen werde. Immerhin ist es auffallend, daß so wenige Forscher die Anonymität lieben, in die alle wirklich allgemeingültige Wahrheit zuletzt doch wieder zurücksinken müßte. Jeder, so scheint es, möchte doch seine Ausgabe an Leben irgendwie ersetzt bekommen.

Wo nun aber der Theoretiker in Verkennung seines eigenen Wesens in politische Dinge hineingreift, da zeigt sich sofort die Grenze seiner Natur: Er ist geneigt, in der Aufklärung des Verstandes den einzigen Hebel des Fortschrittes zu sehen. Alle Positivisten von Condorcet bis Buckle und heute haben der Geschichte gegenüber dieses intellektualistische Dogma vertreten. Sie haben übersehen, daß Wissen als Lebensausstattung erst dann aufbauend wirkt, wenn es mit den übrigen geistigen Kräften seines Besitzers in einen organischen Zusammenhang gebracht worden ist. Die Menschen sind nicht bloße Verstandesnaturen. Und wenn selbst der Fehler verziehen werden könnte, daß der Theoretiker die Intelligenz der Menschen deshalb für gleich hält, weil die Resultate richtigen Denkens gleich wären, so bleibt doch die nichtintellektuelle Struktur der Menschen ein ewiges Hindernis ihrer Gleichheit. Der Gleichheitsfanatismus ist in vielen Fällen eine Ausgeburt rein theoretischer Geistesverfassung; doch werden wir ihn später auch noch auf andere Strukturen zurückführen. Der Intellektualist vom gewöhnlichen Schlage neigt politisch immer zum Radikalismus, weil er bloße Denkbestimmungen allgemeiner Art sogleich der Wirklichkeit mit ihrem vielverschlungenen Leben unterschiebt. Er ist daher auch Kosmopolit; denn die Unterschiede der Völker liegen nicht so sehr in ihrer intellektuellen Bewußtseinsstruktur (obwohl auch da), als in ihrer Phantasie, ihrer soziologischen Richtung und ihrer Religiosität.

Der Theoretiker von tieferer Besinnung hingegen ist Wissensaristokrat und denkt sehr skeptisch über das Maß von Aufklärung, dessen die Köpfe der Masse fähig sind, aber auch sehr skeptisch über den Segen, den bloße Verstandesaufklärung den Menschen bringen würde. Plato berief deshalb nur die wenigen, und zwar die Wissenden, zur Herrschaft. In der Konstruktion seines rationalen Staatsgebäudes verfuhr er freilich noch radikal, weil ihm die historisch-psychologische Denkart damals noch fern lag und weil

er nicht nur ein Wissender war, sondern ein Fordernder. Einen Sokrates aber hatte die Demokratie hingerichtet. Vielleicht hat schon Protagoras die große Wahrheit gesehen, die dann Seneca und Fichte ausgesprochen haben, daß es nicht gleichgültig ist, auf welchem Charaktergrunde ein Wissen sitzt, oder ethisch gewandt: daß zum wahren Wissen Charakter gehöre. Der Wissende im höchsten Sinne jedoch ist niemals der Handelnde. Denn zum Handeln gehört etwas von dem Kassandraschleier. Wer wollte sonst die Verantwortung tragen, dem Schicksal in den Arm zu fallen?

Um endlich das religiöse Verhalten des Theoretikers richtig zu beurteilen, muß man sich klar sein, daß das Erkennen als solches keine Werte setzt; d. h. auf bloß intellektuelle Art können keine Werte bewiesen oder widerlegt werden (vgl. oben S. 46). Einfacher gesagt: Wertungen sind nicht wahr und nicht falsch. Höchstens können sie sich auf wahre oder falsche Urteile gründen. Der Fortschritt des Wissens hat aber strukturell eine Umbildung der Wertstellung zur Folge. Ebenso ist es möglich, daß das Wissen Wertzusammenhänge zum Gegenstande hat. Aber das bloße Wissen schafft keine Werte. Die Werteinstellung ist etwas Ursprüngliches im Menschen. Mit fortschreitender Einsicht in das wertfreie Geschehen wandeln sich die Wertungen. Auch die Reflexion über die Werte (ausgebaut zuletzt zur Werttheorie oder Ethik) mag Strukturveränderungen hervorbringen. Nur an den Kern der Wertung reicht die Wissenschaft ihrer Natur nach nicht heran. Folglich ist auch die Beziehung eines Teilwerterlebnisses auf den Totalwert des Lebens keine intellektuelle Leistung. Der Theoretiker jedoch hofft, in einer umfassenden Seinserkenntnis bereits den Totalwert der Welt mitzubesitzen. Er darf dies aus seinem Wesen heraus behaupten; denn für ihn ist der Wert, der sich an das bloße Erkennen heftet, tatsächlich der höchste Lebenswert.

Wir finden nun aber zwei verschiedene Stellungen des Theoretikers zu der religiösen Geisteshaltung: Entweder er hängt so stark an dem wertfreien Erkennen, daß er jede andere Sehnsucht sich aus dem Herzen reißt und nichts anderes gelten läßt, als das kritisch gereinigte, nur auf die Tatsachen und ihre funktionellen Beziehungen gerichtete Wissen. Das ist der positivistische Typus, der die Religion überhaupt ablehnt, weil er in ihr nichts anderes als eine veraltete Erkenntnisform zu sehen vermag. Andere lassen die Grundtendenz der Religion, ihre Richtung auf

die Totalität und den höchsten Wert, durchaus gelten. Sie glauben aber, auch diesem Höchsten und Letzten noch mit den Mitteln der Erkenntnis genügen zu können, und deuten demgemäß das Erkennen so aus, daß es das Absolute und sog. Transzendente mit zu umfassen vermag. Das ist der ewige Typus der Metaphysiker. In ihnen lebt ein universaler Forscherdrang, der bis in das Letzte zu dringen strebt. Die Welt wird ihnen zu einem Gedankenzusammenhang. Ein Begriff, der so aus logischen Prinzipien und aus religiöser Werteinstellung geboren war, lag in der ratio vor, die, aus der Stoa stammend, bis in das natürliche System der Geisteswissenschaften des 16., 17. und 18. Jahrhunderts hinüberwirkte und auch noch in den spekulativen Systemen von Fichte, Schelling und Hegel ihre Rolle spielt. Ihr Wesen wurde so gefaßt, daß sie ein Quell ewiger, unwandelbarer und allgemeingültiger Prinzipien sein sollte. Da solche nur im Gebiet des Logischen offen zutage liegen, so ist es begreiflich, daß auf diese Weise alle Geistesgebiete logisiert und rationalisiert wurden. Der Begriff der ratio mußte daher absterben, als historische Auffassung, Individualisierung und Willenserlebnis sich im Bewußtsein der Neuzeit vordrängte. Hegels System war der grandiose Versuch, die Vernunft selbst in den Prozeß historischer Entwicklung und Individualisierung[1]) hineinzuziehen. Auch heute lebt der Rationalismus in zeitgemäß umgebildeter Gestalt (als formaler Rationalismus) bei den Marburgern und in der Rickertschen Schule fort. Aber bei allem liegt doch der theoretische Menschentypus zugrunde, eine Art von Vergötterung der logischen und erkennenden Akte. Schon der Gott des Aristoteles spiegelt die Geistesart dieses Philosophen, insofern er nur eine höchste Vergegenständlichung des βίος θεωρητικός ist. Spinoza weiß zwar, daß er mit der ratio allein den Gott, der das Universum ist, nicht erfaßt, sondern daß es dazu einer Art von Übererkenntnis, der intuitio, bedarf. Aber seine Liebe zu diesem Gott bleibt doch ein amor intellectualis. Kant hat die Religiosität bereits auf die Basis des sittlichen Sollens gestellt. Doch wirkt der rationale Deismus in ihm nach, insofern auch er eine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ anstrebt; freilich nun einer praktischen Vernunft. Für Hegel vollendet sich alles untergeordnete Wissen, aber auch alle bloß vor-

[1]) Vgl. W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels. — E. Cassirer, Idee und Gestalt, Berlin 1921, S. 142. 145.

stellende, d. h. mythologische Religion, in der Selbsterfassung des absoluten Geistes. Seitdem ist bekanntlich mit Feuerbach und A. Ritschl eine Umkehr erfolgt. Wunsch und Wertung wurden als Quellen der Religiosität anerkannt. Aber auch auf diesem irrationalen Boden kann sich noch ein gemilderter theoretischer Typus ansiedeln, nämlich der, der den Gehalt des religiösen Bewußtseins (des frommen Zustandes) nun wieder auf allgemeine, freilich mehr psychologisch zu verstehende Sätze zu bringen sucht. Beschreibende Erfassung des religiösen Gemütszustandes und begriffliche Bestimmung seiner Grundphänomene wird nun das wissenschaftliche Ziel. Es ist der Typus des religiösen Dogmatikers.

Gemeinsam ist der religiösen Haltung aller theoretischen Typen die Abneigung gegen den Mystizismus, gegen das bloß Gefühlsmäßige, in festen Kategorien nicht Faßbare. Die Erkenntnis ist es, die ihnen entweder Gott überwinden oder sie erst ganz zu ihm führen soll. Und es ist nur die Spiegelung dieses Verhaltens, daß der so gedeutete Gott selbst ein höchster Denker ist, der die Formen des Universums durch seinen urbildlichen Intellekt (intellectus archetypus) gleichsam der Materie aufgeprägt hat. Die Irrationalität einer Schöpfung aus nichts wird in der Regel vermieden. Wenn aber die ganze Welt in einen bloßen Gedankenzusammenhang aufgelöst wird, so ist es leicht, Gott als den Urdenker dieses ideellen Kosmos hinzustellen. Die rationale Metaphysik ist die bezeichnendste Form der Religiosität auf dem Boden des theoretischen Typus.

III.

Der Unterordnung aller sekundären Werke unter den beherrschenden Erkenntniswert entspricht nun bei dem theoretischen Menschen eine besondere Form der Motivation. Es ist von vornherein klar, daß bei dieser Geistesrichtung die Abhängigkeit von bloßen Affekten überwunden wird. Aber auch die Abhängigkeit von diesem oder jenem einzelnen Zweck, den die äußere Lebensumgebung darbietet, entspricht nicht der rationalen Geschlossenheit des Theoretikers und seinem systematischen Hange. Denn jeder Einzelzweck würde eine neue Abwägung seines Wertcharakters und der kausalgesetzlich dafür gebotenen Mittel erfordern. Der Theoretiker aber will auch sein praktisches Verhalten in die Sphäre allgemeiner Regelhaftigkeit erheben. Er läßt sich daher durch Grundsätze bestimmen. Sein Ideal ist es, mit sich selbst in seinem

Wollen identisch zu bleiben und seine Persönlichkeit der Strenge und Eindeutigkeit eines logischen Systems zu nähern. Oder, wenn wir diesen Sachverhalt bis auf das maßgebende Wertmoment zurückführen: aus der Zahl möglicher Wertklassen ist für ihn tatsächlich die höchste die der Ordnungswerte, der an der allgemeinen und allgemeingültigen Gesetzlichkeit des Geschehens haftenden Werte. Der theoretische Mensch will nicht in der geordneten Welt als eine Insel der Willkür dastehen; er will durch sein Dasein nicht etwas Chaotisches in die Welt bringen. So ist Allgemeingültigkeit des Verhaltens, Maximenhaftigkeit, der Stil seiner Motivation. Auf diese Weise erreicht er Übereinstimmung mit sich selbst, Widerspruchslosigkeit des inneren Wesens. Er wird selbst ein Quell — wenn man so sagen darf — von praktischer Logik. Das bekannteste Beispiel dieses Verhaltens ist der Stoiker. Er macht sich unabhängig von allen Lockungen seiner in die Welt verflochtenen Einbildungskraft; er schaltet nach Möglichkeit das Moment der Rezeptivität aus seinem Verhalten aus und strebt, nach den Gesetzen seiner eigenen Natur, d. h. nach dem Prinzip der gesetzlichen Übereinstimmung mit sich selbst, zu handeln. Kant hat diesen Typus eigentlich nur in moderner Form (und mit einer leichten politischen Zutat) erneuert. In den Motiven, die er für ethisch wertvoll hält, ist nichts von Liebe, nichts von Nützlichkeit, nichts von harmonischer innerer Bewegtheit, auch nichts von geistigem Glückstreben enthalten, sondern nur die Form der Gesetzlichkeit, gleichsam eine zweite, in das Reich der Zwecke hineingebaute Natur. Wir haben hier nicht etwa die allein richtige Form der Ethik vor uns, obwohl Kant methodisch, wie wir noch sehen werden, das entscheidende Moment des Sittlichen gefunden hat, sondern eine getreue Spiegelung seines erhabenen, und doch einseitigen Geistestypus. „Das eigentlich Charakteristische bei Kant nach der Wahrnehmung aller, die ihn kannten, war ein stetes Bestreben, nach durchdachten und, wenigstens seiner Überzeugung nach, wohlbegründeten Grundsätzen zu verfahren in allem, die Beeiferung, bei allem, Größerem und Kleinerem, Wichtigerem und Unwichtigerem, sich gewisse Maximen aufzustellen, von denen immer ausgegangen und zu denen immer zurückgekehrt werden mußte“ usw.[1]) Man wird zugeben müssen, daß eine solche Lebens-

[1]) Borowski, Immanuel Kant, Deutsche Bücherei S. 51. Vgl. auch Jachmann S. 150.

form, auf kleine Verhältnisse angewandt, notwendig zur Pedanterie führen, in großen Verhältnissen aber unmöglich werden muß. Trotzdem liegt hierin nicht nur die dem theoretischen Typus eigentümliche Motivationsform, sondern auch sein Ethos. Gesetzlichkeit des Verhaltens rein als Form ist natürlich eine ganz blutlose Ethik. Sie paßt aber zu dem Theoretiker um so besser, als er bei seiner gleichförmigen beschauenden Lebensweise überhaupt kaum in die Lage zu handeln kommt. Selbstverständlich gehört dazu als soziale Form der Tugend die Wahrhaftigkeit. Sie ist bei dem Theoretiker so sehr Lebenselement, daß er sie auch im Verhältnis zu den Menschen über alles andere stellt, vorausgesetzt, daß er den Mut dazu hat. Die individualisierende Liebe, die unter Umständen eine Wahrheit verschweigen läßt, gehört so wenig in die Grundstruktur des Theoretikers, wie die kluge Überlegenheit, die den anderen nur von Stufe zu Stufe den ihm gemäßen Wahrheiten entgegenführt. — Triebbeherrschung, Gesetzlichkeit des Verhaltens und Wahrhaftigkeit machen also das Ethos des theoretischen Menschen aus. Und es muß ausdrücklich betont werden, daß diese Lebensform nicht auf die berufsmäßigen Gelehrten beschränkt ist. Sie kann auch in ganz einfachen Lebensverhältnissen auftreten, wie jeder aus seiner Erfahrung weiß.

IV.

Indem wir zu den differenzierten Formen übergehen, die der Typus des Theoretikers annehmen kann, berühren wir zugleich die Grade, in denen sich die theoretische Geistesart verwirklicht.

Die Gliederung nach den Erkenntnismethoden muß voranstehen, weil sie die wesentlichsten Unterschiede setzt. Alles Erkennen beruht auf zwei Faktoren, einem empirischen und einem apriorischen, gleichviel wo man zwischen beiden die genaue Grenze ziehe. Der Empiriker ist abhängig von seinem Stoff, er muß treue Beobachtungsgabe besitzen. Dazu gehört eine bestimmte Veranlagung der akustischen, optischen, motorischen usw. Vorstellungstätigkeit, die die differentielle Elementarpsychologie untersucht.[1]) Oft zeichnet ihn eine gewisse Schwäche der intellektuellen Bemeisterung aus. Er bleibt leicht in der Fülle des Stoffes hängen, seien es Fakta der Natur oder der Geschichte. Der Apriorist hingegen geht von der immanenten Gesetzlichkeit der Denkakte aus.

[1]) Vgl. William Stern, Differentielle Psychologie, Leipzig 1914.

Er entwirft Begriffe aus reiner innerer Konstruktionstätigkeit. Er achtet intensiv auf die denominationes intrinsecae, die inneren Kriterien der Wahrheit. So kommt er leicht zu bloßen Begriffsgebäuden, denen die Beziehung auf die Welt der Tatsachen fehlt. Hegel erwiderte, als man ihm die Inkongruenz seiner Spekulationen mit der Wirklichkeit entgegenhielt: „Um so schlimmer für die Wirklichkeit." Als Lebensform ist dieser Typus des spekulierenden Theoretikers besonders interessant; denn er ist gleichsam eingemauert in seine Begriffswelt und kann zu keiner konkreten Erscheinung mehr ein unbefangenes Verhältnis finden. Auch der vorliegenden Untersuchung droht eine solche Gefahr bloßer Schematisierung, die nur durch immer neue Beobachtung des wirklichen Lebens überwunden werden kann. Die fruchtbare Erkenntniseinstellung liegt allein in der Verbindung von Empirie und begrifflicher Arbeit. Man mag dies mit Kant den kritischen Typus nennen. Die wesentliche Aufgabe, die ihm gegenüber zu leisten ist, wäre die Herausstellung der entscheidenden Kategorien, in denen die Anwendung des Denkens auf das erfahrungsmäßig Gegebene erfolgt, oder besser: auf denen die intellektuelle Bestimmtheit des Anschaulichen beruht. Man wird hier unterscheiden können: Substanzdenker, Funktionsdenker, Zahlendenker, geometrische Denker.[1]) Die Typen vermehren sich, gehen aber ins Unwesentliche über, wenn man zu diesen konstitutiven auch die reflexiven Kategorien hinzunimmt. Offenbar sind die genannten konstitutiven Kategorien vorwiegend naturwissenschaftlicher Art; die geisteswissenschaftlichen müssen hinzugefügt werden. So ist z. B. die Fähigkeit feinsten geisteswissenschaftlichen Verstehens abhängig von der geistigen Lebensform, die dem theoretischen Beurteiler sekundär am nächsten liegt. Die hier analysierten geistigen Akte sind also zugleich Kategorien geisteswissenschaftlicher Beurteilung, wie ich es in der Einleitung der ersten Fassung dieser Schrift (1914) angedeutet habe. Die Psychologie der Elemente kann dann noch auf elementarere psychische Funktionen zurückgehen, die in einem theoretischen Spezialtypus beteiligt sind. Besonders wichtig ist immer die Richtung der konkreten Anschauung (räumliche oder psychologische) und der entsprechende Reproduktionstypus. Hier setzt also die Arbeit der elementaren Begabungslehre ein. Sie müßte zunächst

---

[1]) Man vgl.: Eleaten, Heraklit, Pythagoreer, Plato.

feststellen, welche Sonderfunktionen man in dem populären Begriff „Intelligenz“ zusammengefaßt denkt.

Mit den letzten Bemerkungen sind wir bereits zu einem anderen Einteilungsgrunde übergegangen, dem nach Erkenntnisobjekten. Die Unterscheidung von naturwissenschaftlich und geisteswissenschaftlich gerichteten Denkern ist psychologisch sehr belangvoll. Es hat sich jedoch schon gezeigt, daß sie auf einen methodischen Unterschied (einen Unterschied der Erkenntnisakte) zurückgeführt werden kann. Nur muß dies dann richtig aufgefaßt werden. In der Logik von Rickert scheint mir dies deshalb nicht der Fall zu sein, weil er den grundlegenden geisteswissenschaftlichen Akt des Verstehens übersieht und folglich auch die darin enthaltenen Hauptkategorien nicht richtig herausarbeiten kann. Das im Verstehen enthaltene Denken macht die besondere Veranlagung des Geisteswissenschaftlers aus, wie der Physiker das auf die räumliche Anschauung bezogene Denken als höchste Kraft in sich trägt. Es ist z. B. sehr auffallend, daß Naturwissenschaftler oft nicht den mindesten Sinn für Chronologie besitzen. Vielleicht ist auch bei Spengler, dem ursprünglichen Mathematiker, davon etwas zu spüren; er gehört, mit Plato zu reden, zu den Stillstellern des historischen Alls.

Nach der allgemeinsten Richtung des Denkens kann man Analytiker und Synthetiker unterscheiden, d. h. solche, die eine hervorragende Gabe zur Bemerkung von Unterschieden (Nichtidentitäten), und solche, die mehr die Fähigkeit zur Beachtung von Identitäten haben. Ein Meister des Unterscheidens ist z. B. Husserl, ein Meister des Identifizierens Wundt.

Nach dem Umfang des Erkenntnisinteresses scheiden sich die Spezialisten und die umfassenden Denker. Es ist möglich, wie z. B. der Fall Robert Mayers zeigt, die ganze Lebensintensität in ein Spezialproblem zu legen. Jedoch sollte man nicht vergessen, daß dieses Problem zugleich von allgemeinster Bedeutung war. Wissenschaft bedeutet immer die Aufsuchung des Allgemeinen im Besonderen und die Herstellung von allgemeingültigen Zusammenhängen. Wo diese Tendenz gar nicht oder zu schwach entwickelt ist, finden wir uns daher an den Grenzen des wirklich Wissenschaftlichen. Der bloße Aphoristiker, z. B. ein Nietzsche, spricht mehr ästhetische Eindrücke als theoretisch begründete Zusammenhänge aus. Umgekehrt, wo die Tendenz auf das Ganze die nötigen Unterscheidungen überwuchert, finden wir uns im Übergang zum

religiösen Typus, dem die meisten Metaphysiker, wie z. B. Eucken, angehören. Der Spezialist zählt also nur dann zum echten theoretischen Typus, wenn er in seinem (physikalischen oder historischen) Einzelobjekt noch das Allgemeine sieht; der Philosoph nur dann, wenn er unterscheidendes Denken, nicht bloße Intuition anwendet. Eine eigentümliche Übergangsform: die scharfe Analyse als Mittel, um die alleinige Leistungsfähigkeit der Intuition zu erweisen, also den Übergang vom theoretischen zum religiösen Typus, findet man in Bergson repräsentiert. Denn in der bewußten Skepsis steckt sehr oft ein religiöses Motiv, und docta ignorantia ist eine Begleiterscheinung der Mystik.

Endlich ein letzter Einteilungsgesichtspunkt: der theoretisch Produktive und der Rezeptive. Allerdings handelt es sich hier nicht um einen ausschließenden Gegensatz. Denn auch das Nachschaffen fremder Gedanken bleibt in gewissem Grade ein Schaffen. Durch bloßes Hinnehmen kann man nichts einsehen. Vielmehr ist alles wirkliche Denken und Begründen immer eine innere Aktivität, eine produktive Leistung. Wer bloß Kenntnisse aufschichtet, ist nicht zum theoretischen Typus zu rechnen. Denn solche Menschen sind im Grunde strukturlos. Wir aber reden hier nur von geistigen Strukturen. — Trotz alledem bleibt ein Unterschied zwischen dem Theoretiker, der neue Erkenntniswege bahnt und, oft unter unsäglichem Ringen, ein unbetretenes Land erobert, und dem anderen, der sich in einen vorgefundenen Gedankenzusammenhang hineindenkt und nun in ihm befangen bleibt. Fichte ist der eigentliche schöpferische Denker, obwohl er selbst keinen Gedanken gedacht hat, der als eine Entdeckung bezeichnet werden könnte. Aber in keinem war das Gefühl für die Aktivität des Denkens stärker; er hätte gewiß das Wort: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* übersetzt: „Im Anfang war die Tat.“

V.

Wenn wir zuletzt den Gegensatz des theoretischen Menschen hier anfügen, so ist dies dann berechtigt, falls es sich um einen Gegensatz handeln sollte, der auf dem Grunde geheimer innerster Verwandtschaft ruht. Ein Widerspiel des theoretischen Menschen ist der Skeptiker aus theoretischem Hang, aber auch nur dieser. Eine solche Skepsis setzt das Hindurchgegangensein durch das Ideal der Theorie voraus: die Skepsis erhält erst Sinn, wenn ihr der Gedanke der Wissenschaft gegenübersteht als das, was sie

verneint. Insofern hängt der Skeptiker mit dem Fanatiker der Wissenschaft innig zusammen, als er ein Ideal begraben hat und von den stillen Tränen lebt, die er ihm nachweint, wenn er auch nach außen einen herben Stolz zur Schau trägt. Man kann Skeptiker sein aus sehr verschiedenen Motiven: aus religiöser Andacht, aus ästhetischem Reichtum der Phantasie, aus Drang zur Tat in Gesellschaft, Staat und Wirtschaft. Von all diesen Lebensformen ist hier nicht die Rede. Man kann aber auch Skeptiker sein aus Theorie; der Skeptizismus kann wissenschaftlich kritische „Gründe" haben. Wenn die Erkenntnistheoretiker diesem Standpunkt immer wieder seine Inkonsequenz vorgeworfen haben, da er die Möglichkeit jeder Theorie verneine durch eine neue Theorie, die er allgemeingültig setzt, so beweisen sie damit nur, daß sie selbst dem theoretischen Typus angehören, ohne seine psychologischen Grenzen durchschaut zu haben. Die Verneinung der Wissenschaft aus Wissenschaft mag unlogisch sein, aber als „Lebensform" ist sie eine interessante und sehr wohl mögliche, innerlich verständliche Struktur. So selten der Skeptiker gerade in dieser Form auftreten mag, so charakteristisch ist gerade er für den theoretischen Typus, weil er ihn mit den hochgespanntesten Erwartungen und mit der schärfsten Selbstkritik vertritt. Vielleicht war Hume ein solcher Mensch; seine Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit macht zuletzt doch auch seine Skepsis produktiv. Es klingt paradox, wenn man einen gewissen Typus der Atheisten für die religiösesten Menschen erklärt; aber es liegt darin die Wahrheit, daß der reine Atheist ein solcher wird nur aus Enttäuschung eines sehr starken religiösen Grundtriebes. Ebenso könnte man sagen: der Skeptiker aus System sei in gewissem Sinne die reinste, weil sich selbst überbietende Erscheinung des theoretischen Menschen.

---

2. Der ökonomische Mensch.

I.

Der Mensch ist in den Naturzusammenhang verflochten. Seine Lebenserhaltung ist abhängig von Stoffen und Kräften der Natur, die geeignet sind, seine Bedürfnisse zu befriedigen. Diese Bedürfnisse sind nichts Konstantes, sondern sie wachsen mit der Lebenslage. Sie steigen noch eine Zeitlang an, nachdem die dringendsten bereits befriedigt sind, und enden erst mit völliger Übersättigung, die aber so gut wie nie erreicht wird. Wir nennen die Eigenschaft materieller Güter, vermöge deren sie Bedürfnisse zu befriedigen fähig sind, die im Rahmen der Lebenserhaltung und der physischen Lebensförderung liegen, ihre Nützlichkeit. Das Nützliche hat also immer den Charakter eines physischen Mittels zur Bedürfnisbefriedigung. Als das hier weiter nicht diskutierte Ziel steht am Ende des Prozesses die Erhaltung und angenehme Gestaltung des Lebens.

Im allgemeinen handelt es sich also bei der Nützlichkeit um Güter, die in physischen Stoffen oder Kräften bestehen. Nun sind aber auch rein geistige Leistungen immer durch physische Objektivationsformen vermittelt. Ein Gemälde z. B. besteht aus Holz, Leinward, Farben; zu seiner Herstellung gehört eine gewisse „Technik" der Hand und eine „Technik" der Farbengebung. Ein Buch, die materielle Vervielfältigung einer wissenschaftlichen Leistung, gehört von den verschiedensten Seiten her, z. B. schon als stoffliches Gut, in den wirtschaftlichen Produktionsprozeß. Eine Rede des geistigsten Inhalts endet doch mit physischer Ermüdung des Sprechers und der Hörer, wenn nicht eine gewisse Ökonomie der Zeit und der Kräfte beobachtet wird. Mit einem Wort: auch das Geistige ist in den physischen und physiologischen Zusammenhang der Kräfte hineingebaut; es liegt ihm eine Technik zugrunde, und mit dieser seiner materiellen Seite gehört es in den Bezirk wirtschaftlicher Werte und austauschbarer Güter hinein. Das Nützliche kann also auch im Dienste der Gestaltung jener nichtrealen Gegenstandswelten stehen, von denen wir früher gesprochen haben: der ideellen, ima-

ginativen und transszendenten. Und insofern ist die geistige Arbeit auch einer wirtschaftlichen Wertbemessung fähig. Sie verbraucht z. B. physische Kräfte, Zeit und Material. Hingegen der innere Wert einer Erkenntnis, eines Kunstwerkes, einer religiösen Kundgebung ist wirtschaftlich inkommensurabel. Man kann ihren Wert nicht in Selbsterhaltungseinheiten ausdrücken. Wirtschaftlich betrachtet gehören sie zu den Luxusgütern, die bei günstiger Wirtschaftslage sehr hoch im Preise stehen und bei ungünstiger fast bis zum Nullwert sinken. So erklärt sich die bleibende Schwierigkeit aller Kulturepochen, das Geistige im engeren Sinne ökonomisch meßbar zu machen.

Es soll jedoch im folgenden nur von der Ökonomie die Rede sein, die sich im Gebiet der lebenserhaltenden stofflichen Güter oder Naturkräfte abspielt. Diese nun stehen dem Menschen nicht unbegrenzt, ja nicht einmal im erforderlichen Mindestmaße zur Verfügung. Es bedarf also einer rationalen, d. h. zweckbewußten Tätigkeit, die sie räumlich herbeischafft oder unter Benutzung bekannter Naturgesetzlichkeit umformt. Diese kraftausgebende Tätigkeit heißt Arbeit, und sie ist nur dann wirtschaftlich, wenn im Endergebnis (mag sich der ökonomische Prozeß auch über Generationen erstrecken) der Kraftgewinn den Kraftverlust überwiegt.

Schon hieraus ergibt sich, daß der wirtschaftliche Mensch uns in zwei recht verschiedenen Gestalten entgegentreten wird: als Erzeuger und als Verbraucher. Freilich handelt es sich dabei nur um eine Bezeichnung a potiori. Denn jeder Mensch ist notwendig beides zugleich: Arbeiter und Genießer. Welche dieser Naturen in ihm überwiegt, hängt von der Lage der wirtschaftlichen Umgebung und von seinem Bedürfnisstand ab; von dem Einfluß seiner inneren Struktur hierauf wird erst die Rede sein, wenn wir auf die Differenzierungen des wirtschaftlichen Typus zu sprechen kommen. Ist der Mensch bedürfnislos oder umgibt ihn eine für seine besonderen Bedürfnisse ausreichende und verfügbare Gütermenge, so mag sich seine wirtschaftliche Leistung fast ganz auf das Verbrauchen einschränken. Er ist dann im wesentlichen Genießer, obwohl er immer noch den Bissen und den Becher zum Munde führen, also ein Minimum von werbender Arbeit leisten muß. Ausgeprägter erscheint der wirtschaftliche Vorgang bei dem, der in irgendeiner Richtung produziert, um in dieser oder in anderer Richtung konsumieren zu können. Denn bei ihm kommt die Bilanz

zwischen Nutzen und Nutzentgang deutlich zur Erscheinung. Aber auch bei ihm steht doch im Hintergrund des ganzen Verhaltens das Streben nach Befreiung vom Druck der Bedürfnisse. Die ganze Psychologie der Wirtschaft wird verkannt, wenn man nicht diese Sehnsucht nach freiem Ellbogenraum als ihre treibende Kraft einsieht, und wenn man nicht weiß, daß die Bedürfnisse des Menschen, sofern man ihn seiner freien wirtschaftlichen Triebfeder überläßt, nicht an einem bestimmten Durchschnittspunkte aufhören, sondern daß sie über den gegebenen Befriedigungsstand noch weiter hinauswachsen. – Es liegt also in dem wirtschaftlichen Streben, obwohl es in den Umkreis der Natur gebannt ist, doch etwas Unendliches, sich immer wieder neu Erzeugendes. Auf der einen Seite mag man darin einen hoffnungslosen Kreislauf immer unbefriedigten Mühens erblicken. Auf der anderen Seite aber liegt darin ein ungeheurer Impuls, durch den Wirtschaft und Technik über das isolierte Individuum hinauswachsen und zu objektiven, geisterfüllten Gebilden werden.

Die Schwierigkeit der Aufgabe, die unsere isolierende und idealisierende Untersuchung zu lösen hat, ist eine doppelte. Sie muß zunächst absehen von den besonderen Wirtschaftsformen, die den wechselnden Kulturlagen entsprechen. Sie darf nicht einseitig auf Agrarwirtschaft oder Handwerk und Industrie, auch nicht einseitig auf Naturalwirtschaft, Geldwirtschaft oder Kreditwirtschaft Bezug nehmen, sondern sie muß das ewige wirtschaftliche Motiv gleichsam als eine konstante Funktion zwischen Subjekt und Güterwelt betrachten, mag auch das Subjekt selbst und die Güterwelt variabel sein. Und ferner: Wir müssen absehen von den besonderen historischen Gesellschaftsformen, in denen sich Produktion, Austausch und Konsumtion vollzieht. Die Isolierung muß so weit getrieben werden, als ob ein Mensch für sich allein wirtschaften könnte, wenn es auch in Wirklichkeit nur Menschen gibt, die in bestimmten sozialen und rechtlichen Verhältnissen wirtschaften. Wir sind aber der Meinung, daß der wirtschaftliche Mensch, gleichviel ob er in Hauswirtschaft oder Stadtwirtschaft, in Volkswirtschaft oder Weltwirtschaft verflochten sei, immer denselben Geistestypus zeigt. Und nur auf diesen kommt es hier an.

Wir fanden die Geistesart des theoretischen Menschen nicht nur im Berufsgelehrten: sie schien uns eine eigentümliche Struktur der Seele, die auch abseits von der eigentlichen Wissenschaft auf-

treten kann. Genau so liegt es hier: Es brauchen nicht notwendig Erwerbsmenschen zu sein, in denen die soeben entwickelte Struktur des Wertlebens vorliegt. Vielmehr kann das Grundmotiv der Nützlichkeit die verschiedensten Seiten der Persönlichkeit durchziehen und ihre Gesamtverfassung auch in den Zonen beherrschen, in denen man eigentlich andere Einstellungen erwarten sollte, bis hinauf zum entscheidenden Ethos des ganzen Daseins. Umgekehrt sind die, die das ökonomische Moment als das ausschlaggebende dauernd im Munde führen, als lebendige Menschen keineswegs immer geborene Utilitarier. So sind z. B. die Marxisten überwiegend Theoretiker oder Politiker: ihre Theorie deckt sich nicht mit ihrem Sein — ein Tatbestand, der zur Kritik der ökonomischen Geschichtsauffassung verwertet werden könnte, wenn diese nicht mit einer Psychologie des unbewußten Bestimmtseins arbeitete, die Metaphysik und nicht mehr Beschreibung ist.

Der ökonomische Mensch im allgemeinsten Sinne ist also derjenige, der in allen Lebensbeziehungen den Nützlichkeitswert voranstellt. Alles wird für ihn zu Mitteln der Lebenserhaltung, des naturhaften Kampfes ums Dasein und der angenehmen Lebensgestaltung. Er verfährt sparsam mit dem Stoff, mit der Kraft, mit dem Raum, mit der Zeit, um ihnen ein Maximum nützlicher Wirkungen für sich abzugewinnen. Wir Neueren würden ihn vielleicht auch als den praktischen Menschen bezeichnen, schon weil das ganze Gebiet der Technik (wie wir noch sehen werden) auch unter dem Gesichtspunkt des Ökonomischen steht. Aber der Wert seines Tuns liegt nicht im Handeln selbst, sondern in einem daraus folgenden Nutzeffekt. Die Griechen würden ihn also zwar einen Machenden (*ποιοῦντα*), nicht aber einen Handelnden (*πράττοντα*) nennen.

II.

Unter diesem Zweckgesichtspunkt steht für ihn zunächst das Wissen. Während der Theoretiker die Wahrheit um ihrer selbst willen sucht, fragt der Typus, von dem wir jetzt reden, immer nach seiner Verwertbarkeit oder Anwendbarkeit. Er versteht das Goethesche Wort: „Was man nicht nützt, ist eine schwere Last" im eng utilitaristischen Sinne. Zweckfreies Wissen wird ihm zum Ballast. Nur Erkenntnisse, die Nutzen bringen, werden von dem ökonomischen Menschen gesucht; und sie werden von ihm, unbekümmert um ihren rein sachlichen Zusammenhang, so kombiniert, wie sie in der An-

wendung gebraucht werden. Damit haben wir den Typus des technischen Wissens; denn dieses wird organisiert durch einen praktischen Zweck. Aus diesem Geiste ist die Erkenntnistheorie des Pragmatismus geboren, die kein Eigengesetz des Erkennens gelten läßt, sondern richtig und falsch gleichsetzt mit der biologischen Nützlichkeit oder Schädlichkeit. Demnach ist die Wahrheit eigentlich nur ein von der praktischen Bewährung auf den theoretischen Akt zurückstrahlendes Licht. Bezeichnend für diese Bewertung der Wissenschaft ist etwa Spencers Pädagogik, die damit beginnt, daß alle Arten von Kenntnissen nach dem Grade aufgereiht werden, in dem sie zur Selbsterhaltung des Wissenden beitragen.

Wenn nun aber auch der Wert des Theoretischen hier vom Nützlichkeitswert abhängig erscheint, so ist doch in die ökonomischen Verhaltungsweisen das Theoretische als dienender Akt vielfach hineingeflochten. Der Mensch lebt auf einer Stufe, in der die Selbsterhaltung nicht mehr bloß von Instinkten reguliert wird. Sein ganzer Kampf ums Dasein wird von Kenntnissen über die Natur der Dinge und über ihre kausalgesetzlichen Zusammenhänge unterstützt. Das Wissen um das Nützliche wird ein immer größerer Ausschnitt des zweckfreien Wissens. Je verwickelter die Methoden der Wirtschaft werden, um so mehr intellektuelle Ausstattung fordert sie vom Menschen. Er muß nicht nur den wirtschaftlichen Wert der Dinge, sondern auch das wirtschaftliche Wesen der Menschen kennen. Der Taylorismus ist der höchste Gipfel dieses einseitigen Menschenstudiums, das nur nach der ökonomischen Brauchbarkeit fragt. Ja es gibt (entsprechend unserem allgemeinsten Satz) eigentlich überhaupt nichts, was wirtschaftlich belanglos wäre, keine Zeit- und Raumspanne, keine Sache, kein Geistesprodukt, keinen menschlichen Charakterzug. Der ökonomische Mensch muß daher einen sozusagen wirtschaftlichen Verstand haben. Wenn man hierfür auf einfachen Stufen mit dem gesunden Menschenverstand auszukommen glaubte, so genügt das auf höheren nicht entfernt. Das ideale Ziel des ökonomischen Menschen wäre ein wirtschaftlicher Rationalismus, die Umwandlung des ganzen Lebensprozesses in eine umfassende Rechnung, in der kein Faktor mehr unbekannt ist. Die Grenzen des Erkennens bedeuten immer auch Grenzen der Wirtschaftlichkeit. Andererseits: kein „Weitblick“ kann die Irrationalität der naturhaften Verhältnisse ganz beseitigen; schon deshalb

nicht, weil die singulären Umstände der Zukunft nicht vorauszuberechnen sind. An diesem Punkte nun, wo die intellektuelle Ausstattung des ökonomischen Menschen ihre Grenzen findet und das Berechenbare, Rationalisierbare aufhört, da muß eine andere Eigenschaft in ihm eintreten, die nicht mehr rein intellektueller, sondern zugleich phantasiemäßiger oder gläubiger Natur ist: der Wagemut. Ein wirtschaftliches Verhalten mag noch so gut berechnet sein, zu den Faktoren, auf denen die Rechnung ruht, fehlen immer einige Daten: hier beginnt das Wagnis, das entweder die Phantasie anrät, oder das vom Vertrauen auf das „Glück" getragen ist. Damit rühren wir also an das Gebiet des Ästhetischen und des Religiösen.

Das Ästhetische als solches zeichnet sich dadurch aus, daß es einen seelischen Erlebniswert, aber keinen Nützlichkeitswert hat.[1]) Beide Gebiete stehen durchaus im Gegensatz zueinander. Das Nützliche ist in der Regel geradezu ein Feind des Schönen. Aus wirtschaftlichen Motiven werden Landschaftsbilder zerstört, Kunstwerke vernichtet, glückliche Stimmungen verdorben. Beides scheint nicht Raum nebeneinander auf derselben Erde zu haben. Und auch nicht in derselben Seele. Wer nach innerer Schönheit, nach Harmonie seines Wesens strebt, darf sich nicht in den Kampf ums Dasein einlassen, der seine Kräfte immer in einseitiger Richtung entwickelt. Wird das ästhetisch Belangvolle überhaupt unter einen ökonomischen Gesichtspunkt gerückt, so fällt es unter den Begriff des Luxus.[2]) Freilich können Güter, die anfangs zum Luxus gehörten, durch Verfeinerung der Bedürfnisse schließlich doch wirtschaftlich notwendige Güter werden. Ein gewisses Kunstbedürfnis gehört zum Menschen einer höheren Entwicklungsstufe. Auch die Phantasie verlangt bei ihm Anregung und Befriedigung, besonders wenn er sonst durch seinen Beruf unter dem Zwang der Arbeitsteilung steht. So rückt also das Ästhetische mit einem Zipfel auch in das Ökonomische hinein. Ja im gesellschaftlichen Wirtschaftsleben dient die ästhetische Ausstattung des Besitzes als eine

---

[1]) Einige gemeinsame Entwicklungswurzeln des Ästhetischen und des biologisch Nützlichen sollen damit nicht bestritten werden.

[2]) Luxus ist die Befriedigung des ästhetischen Bedürfnisses, betrachtet vom einseitig wirtschaftlichen Gesichtspunkt aus. Die Menschen des Luxus gehören also noch dem ökonomischen Typus an, wenn sie auch ins Ästhetische hinüberspielen.

krediterhöhende Schaustellung, daß man über die Enge der bloßen Bedürfnisbefriedigung hinausgekommen sei und sich einen Luxusspielraum schon gönnen dürfe. So erklärt sich das Mäcenatentum mancher Naturen, die sonst unverkennbar zum ökonomischen Typus zählen. Sie bedienen sich der Kunst als eines gesellschaftlich-ökonomischen Mittels; von innerer Beziehung zu ihr ist nicht die Rede. Endlich scheint auch darin eine gewisse Berührung des Ästhetischen mit dem Wirtschaftlichen zu liegen, daß seltene Güter von ästhetischer Bedeutung (wie das Gold oder Silber) oder gar nur einmal vorhandene Güter (wie ein individuell gestaltetes kunstgewerbliches Stück) einen ganz besonders hohen Wert im Tauschverkehr haben. Freilich fällt dies dann auch unter den Gesichtspunkt des Luxus. Goldwährung ist immer ein Luxussymptom.

Wenden wir uns nun zu dem gesellschaftlichen Gebiet. Der rein ökonomische Mensch ist egoistisch: sein Leben zu erhalten ist ihm die erste Angelegenheit. Folglich steht ihm jeder andere naturgemäß ferner als das eigne Ego. Freiwilliger Verzicht auf Besitz um eines anderen willen ist immer unökonomisch. Wo er daher auftritt, muß er aus anderen Motiven als rein ökonomischen geboren sein. Karitatives Verhalten gehört nicht in ein geschlossenes Wirtschaftssystem. Das Interesse, das der ökonomische Mensch an seinen Mitmenschen nimmt, ist ein reines Nützlichkeitsinteresse. Er sieht sie gleichsam nur von der Seite, mit der sie dem Wirtschaftsleben zugewandt sind, also als Produzenten, Konsumenten und Tauschbereite. Er bedient sich ihrer Hilfe; aber auch dieses Zusammenwirken steht unter dem Gesichtspunkt, daß dabei eine positive Bilanz, ein Plus für ihn selber herauskommen soll. Dieses Verhältnis kann bis zur ökonomischen Ausbeutung gehen, die vom nackten Gesichtspunkt der Rentabilität betrachtet durchaus ökonomisch-folgerichtig ist.[1]) Auch die moralischen Qualitäten des anderen treten in die ökonomische Berechnung mit ein. Aber

[1]) Neuerdings ist, besonders durch Rudolf Goldscheid, das Prinzip der „Menschenökonomie“ als ein ethisch-politischer Gesichtspunkt in die Soziologie eingeführt worden. Natürlich gibt es solche Rücksichten in der Politik. Man sollte aber den Namen vermeiden, wenn wirklich „soziale“ Zwecke im Vordergrunde stehen. Denn im Zusammenhang der Ökonomie kann der Mensch immer nur als ökonomisches Mittel oder als Subjekt ökonomischer Werte in Frage kommen. In höhere Wertzusammenhänge führt dieses Prinzip nicht hinüber.

wiederum nur, sofern sie wirtschaftlich belangvoll sind: also die Sparsamkeit, die Arbeitsamkeit, die Geschicklichkeit, die Ordnungsliebe, Zuverlässigkeit, kurz die beruflich-wirtschaftliche Tüchtigkeit. Ein Mensch, der solche Eigenschaften besitzt, verdient z. B. Kredit. Daß es sich hier um eine moralische Zuspitzung von im Grunde ökonomischen Eigenschaften handelt, bestätigt die Ausdrucksweise: „Der Mann ist gut." Man achte auf die Art, wie Geschäftsleute ihren Umgang gestalten. Alle Formen der Ehrenbezeugung, der Gefälligkeit, der Teilnahme treten mit in die ökonomische Beziehung ein; sie sind gleichsam werbende Kräfte. Aber solche Verbindungen dauern, wenn sie typisch rein sind, nicht über die Zeit des geschäftlichen Interesses hinaus. Wo der rein ökonomische Gesichtspunkt herrscht, sinkt der Mensch notwendig und naturgemäß immer zu einem Mittel herab, das nach seiner Arbeitskraft, seiner Kapitalkraft, seiner Kaufkraft gewertet wird.[1]) Es bedeutet keinen Widerspruch hierzu, daß es auch echte Geschäftsfreundschaften, wirkliche gemeinsame Interessen gibt. Denn das wirtschaftende Subjekt ist ja nicht notwendig immer der Einzelne, sondern oft auch ein Kollektivsubjekt: eine Familie, zwei oder mehr Associés, eine Handelsgesellschaft, ein Volk oder eine Völkergruppe. Aber von diesen Kollektivsubjekten gilt dann wieder der gleiche wirtschaftliche Egoismus wie vom Einzelnen. Die Basis hat sich nur verbreitert. Die betreffenden Gemeinschaften in sich selbst haben natürlich eine andere als eine rein wirtschaftliche Struktur: aber sie betätigen sich als kollektive Einheiten wieder nur im wirtschaftlich-egoistischen Sinne.

Reichtum ist Macht. Der ökonomische Mensch entfaltet zunächst Macht über die Natur, ihre Stoffe, Kräfte, Räume, und die technischen Mittel zu ihrer Bewältigung. Aber damit ist zugleich eine Herrschaft über Menschen gegeben. Nur hat diese, wenn der Typus rein ist, wieder einen ausgesprochen ökonomischen Charakter. Mehr haben zu wollen als der andere, ist eine in der gesellschaftlichen Wirtschaft sich immer wieder von selbst bildende Willens-

---

[1]) „Der Mensch wird nur noch als Arbeitskraft, die Natur nur noch als Produktionsmittel in Ansehung gezogen. Das ganze Leben ist eine einzige große Geschäftsabwicklung." Sombart, Der kapitalistische Unternehmer, Archiv für Sozialwissenschaft Bd. 29, S. 711. Dies gilt aber nicht nur vom Kapitalisten, sondern von jedem reinen Wirtschaftsmenschen. Umgekehrt: auch im Kapitalismus stecken oft andere Motive.



richtung. Wirtschaftliches Machtstreben erscheint also in der Form der Konkurrenz; sie herrscht von den einfachsten Stufen an und kann nur mit dem wirtschaftlichen Motiv selbst ausgerottet werden. Die Macht des Geldes beruht auf seiner Motivationskraft für Menschen. Sie setzt also wieder ökonomisch gerichtete Naturen voraus. Und gleich als ob man beflissen wäre, dies schon im voraus anzuerkennen, gibt Geld heute auch dann Ansehen, wenn man es nicht selbst erworben hat und weder durch seinen Fleiß noch durch seine Klugheit daran beteiligt ist.

Nun liegt aber dem allen eine Annahme zugrunde, die nicht mehr rein ökonomischer Natur ist, nämlich die Geltung einer Rechtsordnung, die das Privateigentum festsetzt. Der naturrechtliche Gedanke, daß alles Eigentum zuletzt auf eigene Arbeit zurückgehe, wäre nur dann streng durchführbar, wenn es in dem betreffenden Wirtschaftssystem keinerlei privates Erbrecht gäbe (was wieder aus wirtschaftstechnischen Gründen nicht durchzuführen ist). Der Gedanke selbst ist auch nicht vollständig. Denn aus dem Erarbeiteten wird erst dann ein „Besitz“, wenn ein überindividueller gesellschaftlicher Wille diesen Anspruch unter Ausschluß der übrigen Bewerber anerkennt. Es ist aber richtig, daß der ökonomische Mensch an einer solcher Rechtsordnung ein besonderes Interesse hat. Das Privateigentum ist aus wirtschaftlichen Motiven geboren und ist nur die rechtliche Anerkennung dessen, was im isolierten ökonomischen Egoismus schon lebendig ist. Wo also der ökonomische Typus rechtsschaffend wirkt, da werden in der Rechtsordnung vor allem wirtschaftliche Ansprüche geregelt. Das ganze Recht erscheint dann nur als die gesellschaftlich normierende Form, in die die Wirtschaft als Materie des gesellschaftlichen Lebens gefaßt ist. Natürlich ist diese Auffassung sehr eng; sie ist ebenso abstrakt, wie der Typus selbst, von dem hier die Rede ist. Ihm würde ferner eine rein ökonomische Staatsauffassung entsprechen. In der Tat scheint der Staat vielen nichts anderes als die bloße überindividuelle Organisation des wirtschaftlichen Lebens, als eine Art höherer Produktionsgemeinschaft oder Handelskompagnie oder Aktiengesellschaft. Wir haben hier kein Recht, von normativem Standpunkt aus dazu Stellung zu nehmen, sondern müssen uns mit der Beobachtung begnügen, daß es wiederum der rein ökonomische Typus ist, aus dem dieses Verhalten zu den Machtfragen entspringt. Er ist es auch, der die Berufe der Menschen in ihrem gesellschaft-

lichen Wert rein nach ihrer Einträglichkeit beurteilen würde, wie denn Beruf und Erwerb für ihn durchaus identische Begriffe sind.

So kann es nicht überraschen, daß nicht nur die Menschenbewertung, sondern auch die ganze Weltbewertung unter den ökonomischen Gesichtspunkt rückt. Der wirtschaftliche Wert ist für diese Art Menschen selbst schon der höchste Wert. Er braucht also in ihrer Religiosität gar nicht erst auf einen anderen höchsten Sinn bezogen zu werden, sondern muß nur in seiner Totalität, d. h. als weltumspannender Wert gesetzt werden. Dann erscheint Gott als der Herr alles Reichtums, als der Spender aller nützlichen Gaben. In jeder Religion, die den Sinn des Lebens deuten will, ist natürlich ein solches Moment enthalten; denn ohne das tägliche Brot wäre überhaupt kein Leben denkbar, und die tiefsten Geheimnisse der Welt scheinen eben bei diesem Geheimnis des Brotes und seiner lebenspendenden Kraft anzufangen. Man kann sich aber auch eine Religiosität denken, die aus rein ökonomischer Geistesart entspringt. Der besondere Stil der Wirtschaft spiegelt sich dann natürlich auch in den wirtschaftlich-religiösen Anschauungen und Kultformen. Der Gott des Hirtenvolkes ist ein anderer als der des ackerbautreibenden, und der Gott der Händler ist wieder ein anderer als der Gott der Bergleute. Bleibt nur die Geldgier übrig, ohne Rücksicht auf die Art des Erwerbes, so wird Mammon der höchste Gott. Ein seltsamer Schicksals- und Glücksbegriff beherrscht die religiös-abergläubischen Vorstellungen der Börsenmänner. Im stillen verehren sie eine Macht, die sie sich an der Spitze der großen Weltlotterie stehend denken. — Max Weber und Troeltsch haben den Zusammenhang von Wirtschaft und Religion historisch eingehend untersucht. Man müßte nach Möglichkeit zu sondern streben, welche religiösen Anschauungen ausgesprochen ökonomisch bedingt sind, und umgekehrt: welche ökonomischen Verhaltungsweisen durch religiös-ethische Anschauungen bestimmt werden, die schon unabhängig vom wirtschaftlichen Gebiet bestanden.[1]) Ganz wird sich

[1]) Diese Notwendigkeit betont auch Max Weber selbst in der Einleitung zu seinen Abhandlungen: „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“, Archiv für Sozialwissenschaft etc. Bd. 41. Seinerseits untersucht er vorwiegend die funktionalen Beziehungen zwischen der Struktur der Gesellschaft und der Religiosität. Dieser Zusammenhang führt in historische Typen hinein und berührt daher verwickeltere Erscheinungen, als wir hier im Auge haben.



der Anteil beider Faktoren in der engen geistigen Wechselwirkung wohl kaum trennen lassen. Es gehört nicht ganz unter den Gesichtspunkt des ökonomischen Typus, wenn etwa ein Mensch sein wirtschaftliches Gedeihen als Symptom der göttlichen Gnade ansieht oder wenn er nach wirtschaftlichem Erfolg strebt, um diese Gnade sichtbarlich zu bewähren. Denn hier scheint doch das Motiv, Gottes Gnade zu besitzen, über dem wirtschaftlichen zu stehen. In unseren Zusammenhang gehört eigentlich nur die Vergötterung des Nützlichen als solchen, die Geburt der Götter aus einer wirtschaftlichen Interessensphäre: die Götter als Geber, als Hüter der Flur, als Mehrer der Schafe, als Geleiter der Schiffe, als Spender der Sonne, des Regens, — kurz aller förderlichen Gaben, die weniger die Innerlichkeit bereichern als dem irdisch-begehrlichen Teil der Menschen nützen. Und es ist kein Zweifel, daß eine Analyse zumal der primitiven Religionen auf eine Fülle solcher Symbole führen wird, die aus Furcht und Hoffnung, aus Begehrlichkeit und Lebensdrang, aus der Psychologie der Arbeit und des Genusses herstammen.

III.

Die Motive des ökonomischen Menschen unterscheiden sich von denen des theoretischen Menschen dadurch, daß nicht die logischen Ordnungswerte, sondern die Nützlichkeitswerte für ihn entscheidend sind. Das Nützliche ist nicht gleichbedeutend mit dem Angenehmen; denn das letztere bezeichnet eine momentane Gefühlswirkung, die lustvoll erfahren wird, selbst wenn sie, von einer umfassenderen Zeitperspektive gesehen, schädlich sein sollte. Das Nützliche hingegen hat immer einen gewissen Grad theoretischer Einsicht in die sachlichen und psychologischen Bedingungen des Lebens zur Voraussetzung. Daher ist das Urteil über Nützlichkeit und Unnützlichkeit rational unterbaut. Auch jenes Gesetz des ökonomischen Verhaltens, das wir im 1. Abschnitt berührt haben, das Prinzip des kleinsten Kraftaufwandes, ist, wie wir damals sagten, eine „eingehüllte Rationalität“. Trotzdem sind nicht die theoretischen Momente für die Motivbildung des ökonomischen Menschen entscheidend. Vielmehr erwächst sie aus der spezifischen Form, in der Nützlichkeitswerte erstrebt und erlebt werden: aus Bedürfnis und Befriedigung. Das Verhalten des ökonomischen Menschen ist also bestimmt durch das Motiv der Bedürfnisbefriedigung. Und zwar kann diese Determination in zwei äußerlich recht verschiedenen Formen auf-

treten: es gibt nützliche Güter oder Verhaltungsweisen, die nach der Art des menschlichen Lebens immer gebraucht werden, und solche Zweckmäßigkeiten, die nur aus einer bestimmten, bisweilen flüchtigen Situation herausspringen. Biologisch könnte man reden von dauernden Lebensbedingungen, denen eine dauernde Anpassung entsprechen muß, und von momentanen Lebensnotwendigkeiten, auf die mit einer spezifischen Anpassung reagiert werden muß. Wird die erste Art von Nützlichkeiten zum Motiv, so haben wir den Typus der Vorsorge; im zweiten Falle reden wir von Gelegenheitszwecken.

Das Motiv der Vorsorge ist zugleich das bleibende Motiv der Arbeit. Es erfordert keine besondere Beweglichkeit des Geistes, für die gewohnten Bedürfnisse auf gewohntem Wege die Befriedigungsmittel bereit zu stellen. Wohl aber erfordert es Beständigkeit, Willensstärke, Ordnung und Sparsamkeit. Diese Gruppe von Tugenden entspricht also dem Motiv der Vorsorge. Hingegen die plötzliche Motivation, die daraus entspringt, daß für einen im Augenblick auftretenden Lebenszweck sofort die geeigneten Mittel gewählt werden müssen, sie verlangt eine ausgesprochen praktische Begabung. Wir nennen die Form der individuellen geistigen Anpassungsfähigkeit, die zu gegebenen Einzelzwecken leicht die geeigneten kausalen Mittel zu finden weiß, Klugheit. Beruht sie auf anschaulicher Erfassung des Einzelfalles, so streift diese intuitive Klugheit mehr an das Ästhetische heran; wählt sie hingegen den Weg über die Erwägung allgemeiner praktischer Kausalregeln (technischer Regeln) und ihrer Anwendungsweise, so haben wir eine reflektierte oder rationale Klugheit. Urteilsschärfe, Geistesgegenwart, Erfindungsgabe, Entschlußfähigkeit, Geschicklichkeit sind die Tugenden, die zu diesem Motivationstypus gehören. Offenbar ist es eine ganz andere Geistesart, ob man nach allgemeinen Maximen handelt, die man in kontemplativer Weisheit zu einer Art von Lebenssystematik ausgebildet hat, oder ob man für den konkreten Fall mit praktischer Klugheit die konkret geeigneten Mittel ergreift. Über den ethischen Wert beider Typen wollen wir hier nicht handeln; vielleicht hat das technische Verhalten überhaupt keinen ethischen Eigenwert. Vielleicht aber ist das Ethos der Arbeit auch für sich selbst etwas Sittliches.

Der Mensch, der nach ökonomischen Motiven verfährt, hat offenbar ein viel näheres Verhältnis zur Wirklichkeit als der Theoretiker. Auch er muß überlegen. Aber zuletzt greift er doch

gestaltend in die Dinge ein. „Nicht die schmerzlose Konzeption des Gedankens allein schafft die wirtschaftliche Tat; das Gedachte an das Wirkliche zu knüpfen und durch diese Verkettung es zur Wirklichkeit erstarren zu lassen, ist die Eigenart geschäftlichen Handelns, die geistige Berufe nicht kennen." [1]) Nur brauchen die Motive nicht immer in voller Begriffshöhe dem Bewußtsein gegenwärtig zu sein; das ist im Leben selten der Fall, und vielleicht am seltensten bei handelnden Naturen. Jede entschiedene Lebensrichtung wirkt mit elementarer Gewalt; sie kann daher zu einer Art Genialität werden, wenn man bei dem Wort auf das unbewußte Wirken den Ton legt. Auch der ökonomische Mensch großen Stiles wirkt nach seiner Sonderart so, „weil er muß". Das hebt auch Sombart hervor: „Bei dem Problem der Motivation ist in unserem Falle wie in jedem anderen natürlich zu untersuchen, ob, und wenn ja, in welchem Umfange die bewußten Beweggründe die wirklichen Triebkräfte für das Handeln abgeben" (a. a. O. S. 699). Sombart denkt an den kapitalistischen Unternehmer, aber der Satz gilt für den ökonomischen Menschen überhaupt. Auf primitiver Stufe wirkt die utilitarische Tendenz mit der Sicherheit des Instinktes, auf höherer Stufe wird sie oft zu einer so großen Leidenschaft, daß sie ins Unbegrenzte wirken muß. Ganz abgesehen davon, daß große Unternehmer oft nicht rein aus ökonomischen, sondern aus politischen oder sozialen Motiven handeln, erhebt sich schon die abstrakt ökonomische Tendenz vielfach über das bloße Streben nach persönlichem Nutzen. Es ist gleichsam die Idee des Nützlichen, die Idee des Güterschaffens, die hier zu einer dämonischen Leidenschaft wird. Nur bleibt der Ertrag, die Rentabilität, der Profit auch in der Unternehmung von überpersönlichen Dimensionen die letzte Grenze unseres Typus. Wer es aushält, auf die Dauer mit Verlust zu arbeiten, mag dafür seine besonderen Motive haben: dem ökonomischen Typus gehört er nicht mehr an. Aber auch das Umgekehrte gilt: Bisweilen sieht eine Unternehmung so aus, als ob sie z. B. nur volkswirtschaftlich produktiv sein wolle, und doch steckt dahinter das bloße Interesse am privaten Erwerb. [2]) Ich füge hier eine Stelle aus den Hamburger Vorschlägen zur Neu-

[1]) W. Rathenau, zitert bei Sombart, a. a. O. S. 728.

[2]) Sombart: „Als ob eine auf kapitalistischer Basis ruhende Schuhfabrik eine Veranstaltung zur Erzeugung von Schuhen (statt von Profit) wäre!" — Zum Ganzen vgl. auch R. Ehrenberg, Große Vermögen, I, Jena 1905².

gestaltung des deutschen Auslandsdienstes (Hamburg, April 1918, S. 4) an, in der mit aller Klarheit ausgesprochen ist, was oft nur als dunkles Motiv wirkt: „Was die allgemeinen Richtlinien des Außenhandels anbelangt, so wird alles durch das Nützlichkeitsmotiv beherrscht. Unser Außenhandel will nichts aufdrängen, sondern das Ausland befriedigen. Deshalb paßt er sich den Wünschen und Bedürfnissen anderer Völker nach Möglichkeit an. Er tut dies nicht in der Absicht zu gefallen oder sog. moralische Eroberungen zu machen, sondern um seinen Nutzen zu finden und sich einen dauernden guten Kunden zu schaffen."

IV.

Unter den Erscheinungsformen des wirtschaftlichen Typus stellen wir einen Gegensatz voran, der uns schon im Anfang dieses Kapitels beschäftigen mußte. Es setzt einen tiefgehenden Unterschied unter den Menschen, ob sie selber Güter produzieren (sei es auch nur durch eine ihren Nutzwert erhöhende Bearbeitung), oder ob sie bloß konsumieren. Der erste Typus hat die ganze Überlegenheit einer geregelten Aktivität, der andere steht der ökonomischen Welt gegenüber immer etwas beschämt da. In den Worten Arbeiter und Genießer schwingt schon ein ethisches Werturteil mit, dessen Äußerlichkeit aber dadurch bewiesen wird, daß den meisten nur Handarbeit oder direkte Erwerbstätigkeit würdig erscheint, während sie die Verwendung von physischer und seelischer Kraft auf geistige Produktionen nicht für voll zählen. Und auch der Konsument befindet sich rein ökonomisch in sehr verschiedenen Lagen. Steht ihm eine Fülle von Gütern zur Verfügung, die er ohne jede produktive Gegenleistung einfach verbraucht, so streift er an die Grenzen des ökonomischen Typus heran: im günstigen Falle, weil er diesem Genußleben schon einen ästhetischen Zug gibt, im anderen, weil er überhaupt nicht mehr im geistigen Zusammenhang steht, sondern nach Luthers Wort „Ir Bauch, ir Gott" nur noch dem Körper lebt. Hat sich der Verbraucher aber mit einer eng begrenzten Menge von Gütern einzurichten, so tritt bei ihm das ökonomische Prinzip ganz einseitig in der Verringerung des Verbrauchs zutage. Es entsteht dann der Typus des Sparers, dessen ganzer Lebensinhalt sich darauf einschränkt, die Aufwendungen auf das denkbar geringste Maß zurückzuschrauben. Eine Fülle alleinstehender gebildeter Frauen (und jetzt auch Männer) unserer

Tage verzehrt sich in diesem qualvollen, weil eigentlich rein negativen Dasein. So erfreulich der produktive Sparer ist: der unproduktive lebt der traurigsten Askese, wenn sie nicht durch irgendein Ziel aus anderem Wertzusammenhange geadelt wird.

Weitere Sonderformen des ökonomischen Typus ergeben sich aus den wirtschaftlichen Objekten, denen die Tätigkeit zugewandt ist. Jeder Mensch wird durch seinen Beruf so stark geform. wie durch kaum eine andere Kraft der reifen Lebensepoche. Der Ackerbauer ist in seiner ganzen Geistesart ein anderer als der Viehzüchter; der Handwerker ein anderer als der Schreiber, der Fischer ein anderer als der Bergmann. Die Natur prägt der Seele der Menschen gleichsam den Stempel der besonderen Bedingungen auf, unter denen sie ihr das Dasein abgewinnen. Eine eigentümliche Stellung im ökonomischen Leben nimmt der Händler ein, teils durch die Vielseitigkeit seiner Aufgaben, teils durch den Zug von Unproduktivität, der dem Handel auch dann anhaftet, wenn er ehrbare Arbeit leistet. Der Buchverleger, der Kunst und Wissenschaft in den Zusammenhang des wirtschaftlichen Lebens überzuführen bestimmt ist, stellt eine sehr interessante Mischung verschiedenster Geistesmotive dar, muß aber seinen Mittelpunkt zuletzt doch im ökonomischen Gebiet haben. — Diese wirtschaftlich bedingten Berufstypen hat die Kunst schon seit langen Zeiten zum Gegenstand psychologischer Darstellungen verwandt. Die Spielarten des Kaufmanns hat Gustav Freytag in „Soll und Haben“ klassisch gezeichnet; Bauern treten uns bei Pestalozzi, Gotthelf, G. Keller und bei den neueren Heimatdichtern wie Rosegger, Hansjakob, Frenssen, Ganghofer entgegen.[1]) Der Handwerker hat freilich erst seine Dichter gefunden, als er anfing, ein soziales Problem zu werden. Neuerdings hat auch die aus der Nationalökonomie herauswachsende Soziologie psychologische Berufstypen zu zeichnen begonnen. Diese geisteswissenschaftliche Arbeit steht vorläufig noch unverbunden neben der Psychologie der Berufseignung, die der Psychologie der Elemente zuzuzählen ist und ihre methodischen Grundlagen noch nicht zu voller Klarheit gebracht hat. Ich benutze die Gelegenheit, um die meisterhafte Behandlung der Bauerntypen durch Pestalozzi in seinem Schweizerblatt von 1782 (jetzt in den von Seyffarth 1901

---

[1]) Man vergleiche damit noch einmal die nur von Geringschätzung getragene Schilderung des Erwerbsmenschen bei Plato, Staat II 372 usw.

herausgegebenen Werken Bd. 6 S. 30—54) hier ins Gedächtnis zu rufen.

Mit den Gegenständen der wirtschaftlichen Tätigkeit verflechten sich die Methoden. Es setzt tiefe Unterschiede im ökonomischen Typus, ob er im Zusammenhang einer Naturalwirtschaft, Geldwirtschaft oder geldlichen Kreditwirtschaft auftritt. Auf der zweiten Stufe tritt die ganze Psychologie des Geldes hinzu; damit beginnt eine ausgedehnte Pathologie des ökonomischen Typus, auf die ich in dieser Übersicht nicht eingehen kann; genug, daß die richtige Schätzung des Geldes über Charakter und Verstand auch höherstehender Menschen oft hinausgeht. Auf der dritten Stufe setzt die Psychologie des Bankiers und des Börsenspekulanten ein. Die Grundlinien des ökonomischen Typus bleiben erhalten. Aber an die Stelle der eigentlich produktiven Arbeit tritt nun im gesunden Falle die verfeinerte wirtschaftliche Überlegung (recht glücklich wegen der Höhe dieser geistigen Tätigkeit „Spekulation" genannt), eine volks- und weltwirtschaftlich durchaus unentbehrliche Leistung. Daß der Arbeiter zu ihr nicht fähig war, ist eine Hauptursache des Mißlingens der geplanten ökonomischen Revolution von 1918. Auf dieser Stufe aber mehren sich nun auch die Krankheitssymptome der Wirtschaft: bloßer Börsenschacher, unproduktives Glücksspiel erzeugen wirtschaftliche Menschentypen, in denen die eine Seite der Wirtschaft, die produktive Leistung, ganz verschwunden ist. Als Menschen stehen sie an der Grenze dessen, was noch als geistiger Typus bezeichnet werden kann. Aber im Gesamtmechanismus der komplizierten modernen Wirtschaft sind sie nicht einmal entbehrlich. Darin zeigt sich die ganze Entseelung, zu der die historische Entwicklung der Wirtschaft, ihre fortschreitende Ablösung vom einzelnen Menschenwillen und der einzelnen Menschenkraft geführt hat.

Die Verwebung wird noch größer, wenn wir zum Gegenstand und der Methode der Wirtschaft ihren Umfang hinzunehmen. Uns interessiert natürlich nur die Rückwirkung dieses Faktors auf die seelische Struktur. Es ist ein Unterschied, ob man eine Kuh im Stalle hat oder zweihundert, ob man ein Tagewerk Acker bearbeitet oder hunderte für sich bearbeiten läßt; ob man mit Seife im kleinen handelt oder die Welt mit Maschinen versorgt; ob man den kleinen Webstuhl mit der Hand bedient, oder ob man nur einen Maschinenhebel an einer großen Webemaschine reguliert. Eine geisteswissen-

schaftliche Psychologie müßte alle die seelischen Seitenwirkungen zeigen, die diesen Wirtschaftsformen entsprechen. Wir haben Ansätze zu einer Psychologie des Handwerkers im Unterschiede von der des Fabrikarbeiters. Natürlich umfaßt sie nicht nur das isolierte wirtschaftliche Motiv, sondern sie betrachtet diese Menschen auch im gesellschaftlichen, politischen und religiösen Zusammenhang. Es genüge hier eine aus dem Mittelpunkt herausgegriffene Bemerkung: zwischen dem Menschen und seinem Werk entsteht ein ganz anderes Verhältnis, wenn er es als ein sinnvolles Ganzes schafft, als wenn er nur mechanisch Teile erzeugt, die für sich noch nichts bedeuten. In diesem Unterschied wiederholt sich gleichsam der Gegensatz von Strukturpsychologie und Psychologie der Elemente auf der wirtschaftlichen Stufe. Eine Psychologie, die das Sinngefüge des Lebens ganz außer acht läßt, konnte vielleicht nur in einer Zeit aufkommen, in der die Arbeitsteilung das Sinngefüge des Lebens selbst so weit aufgelöst hat, daß der einzelne (mindestens wirtschaftlich) daran nicht mehr teilhat. Denn die einen, die lebendigen Maschinenglieder der Fabrik, bleiben dahinter zurück, während die anderen, die eine Massenproduktion leiten, über die feineren, individuellen Beziehungen zum wirtschaftlichen Gut schon wieder hinaus sind. Der Bauer erschien bereits in Rousseaus Tagen allein als ein ganzer Mensch; denn er steht dem Sinn der Wirtschaft und damit einer wesentlichen Seite des Lebens noch mit seiner seelischen Totalität nahe. Für ihn liegt, wie für den Handwerker, noch Seele in seinem Werk; er wendet sich damit unmittelbar an den Verbraucher. Die anderen aber sind in einen Prozeß verflochten, der die Natur in ungeahntem Sinne meistert, der aber als Ganzes eine Herrschaft über den lebendigen Menschen errichtet hat, fast schrecklicher noch als die Herrschaft der Natur, die doch immer seine Mutter bleibt.

Damit haben wir bereits den letzten Gesichtspunkt gestreift, der für die Gliederung des ökonomischen Typus von Belang ist, obwohl er selbst nicht mehr rein wirtschaftlicher Natur ist: die gesellschaftliche Form der Wirtschaft. Heben wir hier nur die bekanntesten und sichtbarsten Unterschiede heraus, so ist es klar, daß der Mensch der Hauswirtschaft wiederum der ökonomischen Gesamtaufgabe des Lebens viel unmittelbarer, ja vielleicht weit mächtiger gegenübersteht, als der Mensch der schon stark gegliederten Territorialwirtschaft. Wird dann gar die Volkswirtschaft

bis zur tiefsten Abhängigkeit in die Weltwirtschaft verflochten, so mag sich der Mensch dieses gewaltigen Gefüges dem Ganzen gegenüber fühlen wie der Zauberlehrling, über den die Geister, die ursprünglich zu seinem Dienst berufen waren, eine verhängnisvolle Macht gewonnen haben. Stufenförmig steigert sich mit dieser zunehmenden gesellschaftlichen Verflechtung die Arbeitsteilung. Damit aber greift etwas Überindividuelles in die Seelenstruktur des einzelnen Menschen hinein, das ihn mehr mechanisiert als organisiert. Wir sind wirtschaftlich abhängiger als irgend eine frühere Zeit. Unsere Bedürfnisse, von früh auf geweckt, haben wir nicht mehr in der Macht. Die Mittel zu ihrer Befriedigung aber machen uns von Menschen abhängig, die wir nie gesehen haben, denen wir als Menschen nichts sind und die uns als Menschen nichts sind. Damit ferner verflicht sich die Wirtschaft immer mehr in das bestehende Macht- und Rechtssystem, bis zu dem Grade, daß ihre reine Gestalt fast nirgends mehr hindurchleuchtet. Wir sind, als organisierte Menschheit, die Herren der Natur in ungeahntem Maße; aber wir sind damit zugleich voneinander so abhängig geworden, daß niemand mehr auf eigenen Füßen steht. Und vielleicht gehört doch diese wirtschaftliche Selbständigkeit mehr zum vollen Menschen, als der Reichtum, den uns eine weltumspannende Organisation gewährleistet, solange sie nämlich zweckmäßig funktioniert.[1])

V.

Es gibt auch Menschen, in denen der wirtschaftliche Sinn ganz erstorben zu sein scheint, nicht aber deshalb, weil ein anderes Motiv, etwa das soziale oder das ästhetische, in ihnen zu beherrschender Bedeutung gelangt wäre, sondern weil sie ein einzelnes Moment des wirtschaftlichen Verhaltens bis zur Sinnlosigkeit übertreiben. Besteht das Ökonomische ursprünglich und eigentlich in einer günstigen Kraftbilanz des Individuums gegenüber der objektiven Güterwelt und ihrer zweckmäßigen Verarbeitung, so wird dieser Sinn nicht erreicht, wenn entweder die Kraftausgabe bis ins Unbegrenzte und über den Nützlichkeitserfolg hinaus wächst, oder die Kraftansammlung so übertrieben wird, daß es gar nicht mehr zu ihrem nützlichen Gebrauche kommt. Auf die erste Weise entsteht

[1]) Ich erinnere daran, daß alle diese Bemerkungen hier nur psychologisch gemeint sein können, wenn sie sich auch auf die Psychologie des spezifisch wirtschaftlichen Ethos beziehen.

der Verschwender, d. h. der unwirtschaftliche Verbraucher, auf der anderen Seite der Geizhals, der unwirtschaftliche Erwerber und Sparer. Beide sind Entartungen des ökonomischen Typus; denn ihre entscheidenden Werterlebnisse gehören dem wirtschaftlichen Gebiet an. Aber in dem Wunsch, die Werte dieses Gebietes ganz und gleichsam restlos auszukosten, verlieren sie den wahren Sinn des Ökonomischen, der immer nur zwischen einer oberen und einer unteren Schwelle zu suchen ist. Beide Typen sind also ihrer wahren Struktur nach nicht sowohl Gegenteile des ökonomischen Menschen, als vielmehr seine einseitigen Übertreibungen. Indem sie alles wollen, zerrinnt ihnen unter der Hand, was den eigentlichen Sinn ihres Lebens ausmacht. Aber auch sie haben ihre Seligkeit — die rauschhafte Seligkeit der äußersten Linie.

3. Der ästhetische Mensch.

I.

Im 1. Abschnitt ist versucht worden, das Ästhetische der Natur und die Mannigfaltigkeit der Künste auf eine Form geistiger Sinngebung zurückzuführen. Wollten wir das Wesen des ästhetischen Gebiets in einen kürzesten Satz zusammenfassen, so müßten wir sagen: „Geformter Eindruck-Ausdruck." Hierin sind drei Momente enthalten: Der Eindruck, d. h. ein sinnlich konkretes, in der Wirklichkeit gegebenes oder in der Phantasie erzeugtes Objektgebilde, das in seiner Gefühlsbedeutsamkeit seelisch erlebt wird. Der Ausdruck, d. h. die sinnlich-konkrete Darstellung meines Seelengehaltes an einem stofflichen oder vorgestellten Material. Die Form als das Produkt des Durchdringungsprozesses von Eindruck und Ausdruck, das in ganz betontem Sinne „Form" genannt wird, wenn ein Zustand des Gleichgewichtes, der Harmonie, zwischen dem objektiven und subjektiven Faktor erreicht ist. Da wir wissen, daß in der Auffassung des Gegebenen immer theoretische Akte beteiligt sind, und da das Objekt selbst in den meisten Fällen keine eigene Seele besitzt, so handelt es sich beim Formgeben oder Formerleben in der Regel um eine enge Verschmelzung von Auffassungsakten mit Beseelungsakten. Theoretisch-konstituierende und seelisch-einfühlende Akte sind an jedem ästhetischen Erlebnis beteiligt.

Die Ästhetik hat die Aufgabe, genauer zu untersuchen, wo die Grenzlinien zwischen dem Objekt als solchem und dem von meiner Seele ihm Geliehenen verlaufen. Indem sie dabei das Objekt zunächst rein vom theoretischen Standpunkt aus bestimmt, bringt sie allerdings eine begriffliche Isolierung hinein, von der der naive ästhetische Genießer nichts weiß. Er lebt gleichsam in den ästhetischen Objekten, er erlebt zugleich sie und sich. Und wenn er in diesem Zustand eine freie, allseitige und eigentümliche seelische Bewegung fühlt, so erlebt er Form.

Wir sind nun gewöhnt, diesen Zustand vorwiegend an der Künstlerseele oder an der Seele des Kunstgenießers zu beobachten. Wenn wir aber genauer zusehen, so haben wir darin nur eine ab-

geleitete und eine sehr begrenzte, vereinzelte Erscheinung des Ästhetischen vor uns. Daß der ästhetische Seelenzustand von einem Kunstwerk hervorgerufen wird; ja daß er in einem Kunstwerk aus der Seele herausgestaltet wird, ist beides eine Ausstrahlung von etwas Tieferliegendem. Der Vorgang selbst kann ganz im Innern verlaufen. Wenn man sagt, daß Raffael ein großer Maler gewesen wäre, auch wenn er ohne Hände geboren wäre, so heißt dies, daß er malerisch aufgefaßt, aber auch malerisch in die Welt hineingesehen hätte, selbst da, wo er dies sein Sehen nicht in dem umständlichen technischen Verfahren eines Gemäldes festgehalten hätte. Mit einem Wort: nur aus der ästhetisch erlebenden Seele werden Kunstwerke geboren; nur aus innerem Schauen erwächst das äußerlich Schaubare; nur aus dem inneren Rhythmus der Seele entsteht die musikalische Rhythmik. Ist aber das Kunstwerk eine abgeleitete Erscheinung, so ist auch der ästhetische Genuß, der sich am Kunstwerk entzündet, nicht das erste. Wollen wir an die Ursprungsstelle des Ästhetischen heran, so müssen wir die Art des Erlebens selber beschreiben, die ästhetisch ist, im Unterschiede von der theoretischen, der ökonomischen, der religiösen Lebenseinstellung.

Wir wissen daß alles ästhetische Verhalten begehrungslos ist Es ist ein rein seelisches Schauen, ein Sichwandeln und Wandern der Seele in der Mannigfaltigkeit der gegebenen oder geträumten Gegenstände. Die reale Berührung mit der Welt ist immer leidenschaftlich; in ihr tobt der Kampf ums Dasein, der materielle wie der geistige. Aber es gibt ein zweites Erleben, in dem der Schmerz ebenso genußvoll wird wie der Jubel, das Leiden ebenso beseligend wie das Frohsein. Dieses zweite Erleben ist ein Umfassen mit der Phantasie, d. h. mit den bildenden und umbildenden Totalkräften des Gemütes. Wir alle kennen diese eigentümliche Verklärung aus den Leistungen unserer Erinnerung, die auch die Qualen der Vergangenheit in die klare Höhe lustvoller Beschauung erhebt. Wir wissen, daß es Menschen gibt, die sich selbst beständig mit einem solchen Phantasieschleier umgeben, durch den sie sich und die Erlebnisse des Tages betrachten.

In dieser, man möchte sagen: allbeseelenden Form des Erlebens sind nun dieselben Faktoren beteiligt, die wir oben aus dem Prozeß des künstlerischen Schaffens oder Genießens herausanalysierten. Das Schicksal und die Umwelt liefern Eindrücke,

das eigene Ich liefert ein eigentümliches Gefühlskolorit. Indem dieses die Eindrücke umschlingt, werden sie zugleich zu einem Ausdruck seelischer Bewegtheit umgeformt und zu einem persönlichen Besitz assimiliert. Ein solcher Mensch „hegt“ seine Erlebnisse und Gefühle in einem ganz individuellen Sinne. Er lebt in ihrer Konkretheit, in ihrer anschaulichen Fülle, mit einem Minimum logischer Reflexion. Eine erotische Neigung z. B. würde ihren eigenartigen Glanz verlieren, sobald sie in bloße Begehrlichkeit überginge; sie würde ihn verlieren, sobald die theoretische Besinnung, daß so schon Hunderttausende geliebt haben und daß daran eigentlich nicht viel Besonderes ist, über sie käme. Das ästhetische Erleben allein schöpft den seelischen Gehalt einer Situation in ihrer Unvergleichlichkeit aus.

Bleibt es bei einem solchen phantasiedurchtränkten Genuß eines einzelnen Erlebnisses, so liegt nichts vor als eine poetische Stimmung, eine ästhetische Anwandlung. Liegt aber in iedem einzelnen Lebensausschnitt die ganze Seele als eine formende, d. h. Farbe, Stimmung, Rhythmus gebende Kraft, so haben wir den Typus des ästhetischen Menschen. Sein Wesen können wir ganz kurz so aussprechen, daß er alle seine Eindrücke zum Ausdruck formt. Näher können wir diesem Geheimnis der seelischen Kräfte nicht beikommen. Das objektive Kunstwerk (das immer nur aus einer solchen Seele geboren werden kann) offenbart uns ihre Struktur noch am sinnfälligsten. Die ästhetische Seele teilt mit dem Kunstwerk das durchaus Konkrete, Anschauliche. Wir nennen dies im betonten Sinne ihre Individualität. Denn wenn auch alle Lebensformen eine Individualität begründen, so ist doch das, was man im Leben speziell als Individualität, als interessante, geformte Eigenart bezeichnet, eine ästhetische Erscheinung. Mit ihr ist immer eine eigentümliche Art von Selbstgenuß verbunden. Es hängt damit zusammen, daß diese Naturen das Dasein doch mehr aus zweiter Hand leben; sie berühren sich nicht unmittelbar mit der Realität, die das Begehren und Handeln weckt. Sie sehen dem Bilderspiel des Lebens zu, freilich nicht theoretisch reflektierend, sondern beschauend und genießend.

Je nach dem Überwiegen eines der drei beteiligten Momente können wir nun von vornherein drei Erscheinungsweisen des ästhetischen Typus unterscheiden. Es gibt Menschen, die sich den äußeren „Eindrücken“ des Lebens mit genießender Intensität hin-

geben.[1]) Sie sind hungrig nach „Erlebnissen". Deshalb wird für sie auch leicht alles zum Erlebnis. Fehlt die innere verbindende und formende Kraft, so haben wir den Impressionisten des Daseins, der von Eindruck zu Eindruck eilt und von allem gleichsam nur den Duft einatmet.[2]) Andere aber leben so stark in ihrer Innerlichkeit und ihrer Gefühlswelt, daß sie damit jedem Eindruck zuvorkommen und ihm aus ihrem eigenen Besitz eine subjektive Färbung geben. Das sind die ausgesprochen subjektiven Naturen: Expressionisten des Daseins. Ihnen fehlt die objektive Hingabe an das Geschaute, an die Gegenständlichkeit des Lebens. Erst wenn beide Momente des Daseins: Eindruck und eigene Gefühlswelt, zu einem konkreten Gleichgewicht kommen, haben wir die Menschen von innerer Form, die wahrhaft plastischen Naturen. Wir können sie auch die klassischen Menschen nennen. In ihnen ist die innere Entfaltung zugleich ein Assimilieren der Lebenseindrücke, also ein Sichbilden. Ihr Wesen ist Bildung im ausgesprochen ästhetischen Sinne, die von bloßer Wissenschaft wie von technischer Geschicklichkeit unterschieden werden muß. Sie machen, wie man unter Rückübertragung des abgeleiteten Phänomens sagt, aus ihrem Leben ein Kunstwerk. Sie sind selber Form, Schönheit, Harmonie und Maß. Schon in ihrer Veranlagung ist etwas von moralischer Grazie (moral grace) enthalten; aber oft genug vollenden sie sich auch erst in bewußter innerer Kultur. „Ich will mich rein erhalten, wie ein Künstler sich hält", lautet das Bekenntnis Hölderlins im Hyperion.[3])

Und doch muß gleich hier der Unterschied zwischen diesem Virtuoso des Lebens (Shaftesbury) und dem äußerlich schaffenden

---

[1]) Eindruck ist hier aber im ästhetischen Sinne zu verstehen, nicht im theoretischen oder praktisch-utilitarischen.

[2]) Vgl. Kierkegaard, Entweder — Oder (Werke, deutsch, Bd. 1). *Διαψάλματα*. — Richard Hamann, Der Impressionismus in Leben und Kunst, Köln 1907, besonders S. 143 ff. In diesem geistvollen Buch wird jedoch vieles dem Impressionismus zugeschrieben, was der ästhetischen Lebensform ganz allgemein eigentümlich ist.

[3]) WW. I (Diederichs), S. 165. Man vgl. allgemein Hegel, Philosophie der Geschichte („die Gestaltungen der schönen Individualität"); Jakob Burckhardt, Kultur der Renaissance; Eduard Spranger, Wilhelm v. Humboldt und die Humanitätsidee; Christian Weiser, Shaftesbury und das deutsche Geistesleben. — Friedrich Lippold, Bausteine zu einer Ästhetik der inneren Form, hrsg. von Albers, München 1920, verwendet den Ausdruck „innere Form" in einem weiteren, mehr metaphysischen Sinne. Vgl. daselbst S. 52. 53.

Künstler hervorgehoben werden. Gewiß muß der Künstler eine so veranlagte Seele haben: er muß aus seiner inneren Rhythmik den äußeren Rhythmus, aus seinen inneren Linien die äußere Gestalt, aus seiner inneren Harmonie die äußeren Klänge schaffen. Aber gegenüber dem inneren Künstler hat er ein Mehr und ein Weniger. Er hat vor ihm voraus die Fähigkeit der Projektion nach außen in irgend einem Material: in Farben, Tönen und poetischen Bildern. Also eine Selbstentäußerungsgabe, die nicht mit der inneren Formkraft identisch ist. K. Ph. Moritz und Humboldt waren ästhetische Naturen, aber ohne wahre objektive (sinnliche) Gestaltungskraft. Sie rangen nach dem Werk, aber es gelang ihnen nicht, weil sie im Grunde **nur** Selbstbildner waren. Umgekehrt: der Künstler, der nach außen schafft, wird dadurch genötigt, sich immer einem einzelnen Gebilde verweilend hinzugeben: Er schafft einen Zeus oder eine Aphrodite, ein lyrisches Gedicht oder ein Drama, einen Tanz oder ein Lied. Dadurch allein sammelt sich seine Lebensenergie so sehr in einem einzelnen Punkte, daß die innere Form darüber nicht ganz erreicht wird oder verloren geht. Deshalb hat der echte Künstler einen unersättlichen Durst, sich in einem höchsten Werk ganz auszudrücken. Aber nur den wenigsten gelingt dies, die wie Goethe einen Stoff durch ihre ganze Entwicklung mit sich tragen. Andere bleiben bei einzelnen und begrenzten Abdrücken, in denen bald das Impressionistische (der Anlaß) oder das Expressionistische (die Innenwelt) überwiegt. Es gibt schaffende Künstler, bei denen die Folge der Werke mehr ein Ringen um die innere Form bedeutet, als daß sie aus ihr schon hervorgingen.[1])

Im folgenden behandeln wir den ästhetischen Menschen nur, sofern seine geistige Struktur auf einer inneren Formkraft beruht, die zwischen dem objektiv Erlebten und seiner subjektiven Durchdringung den Ausgleich sucht. Und innerhalb dieses Typus ziehen wir nur die entscheidenden Linien, damit über den zahllosen Spielarten nicht die Grundstruktur verwischt werde. Ohnehin müßten wir eine ganze Ästhetik schreiben, wenn wir die mannigfachen Formen des äußeren Künstlertums heranziehen wollten. Uns interessiert nur der innere Künstler, der innerlich ästhetisch organisierte Mensch.

---

[1]) Gerhart Hauptmann in seiner Rede zur Feier seines 50. Geburtstages in der Universität Leipzig sprach in diesem Sinne vom „ewigen Anfängertum" und von „der produktiven Skepsis".



II.

Die Wertgebiete, in die sich das menschliche Leben gliedert, werden von dem ästhetischen Menschen einseitig unter die Beleuchtung des ästhetischen Wertes gestellt. Infolgedessen sieht er überall das, was seinen inneren Formwillen bereichert. Die Wissenschaft vermag dazu nur wenig beizutragen Denn sie vernichtet das Anschauliche und faßt es in Begriffe von allgemeiner Geltung. Daher erklärt es sich, daß der wahrhaft ästhetisch erlebende Mensch eine Abneigung gegen das Begriffliche hat. Es erscheint ihm arm, ohne Plastik, ohne Farbe, eine Austrocknung des Lebens. Bei dem impressionistisch gerichteten Ästhetiker tritt in der Regel eine Neigung zum Relativismus hinzu, wie wir sie etwa bei Spengler als ein ganz ungoethisches Element finden. Dilthey war als Historiker so organisiert, daß er alle begrifflichen Bestimmungen, die er selbst gefunden hatte, in der Darstellung wieder auslöschte, weil sie seinem Bedürfnis nach bildhafter Individualität nicht genügten. Er nannte das „Vorsicht". In Wahrheit war es ein ästhetischer Zug seines Geistes, der bisweilen zu einer wirklichen Begriffsscheu führte und ihn zwang, seinen Gestalten den letzten Schleier zu lassen, den das Leben selber hat. Aber im Anschauen der konkreten historischen Gestalten konnte er sich nicht genug tun. Schon dieses Beispiel zeigt, daß die wissenschaftliche Reflexion für den rein ästhetischen Menschen das ist, was für den bildenden Künstler das Anatomiestudium ist, oder was für Schiller und Goethe eine Zeitlang die philosophische Kunstanalyse war: ein Durchgangsstadium, über das hinaus er wieder zur vollen Plastik, Farbigkeit und Individualität des Lebens strebt. Als untergeordneter Akt mag daher die theoretische Einstellung im ästhetischen Menschen vorkommen.[1]) Aber das letzte Ziel ist doch für ihn, die ewigen Gesetze des Lebens in seiner eigenen konkreten Individualität darzustellen, seine Persönlichkeit so

[1]) Was Worringer „Abstraktion und Einfühlung", Jena 1911, Abstraktion nennt, ist im Grunde kein selbständiges Phänomen. Eine mathematisch verfaßte Seele fühlt Mathematik aus den Gebilden heraus und in sie hinein. Die Kontrapunktik ist ein Beispiel für diese hochgradige Rationalität in der Musik. Aber es bleibt doch immer tönende Mathematik, wie in der bildenden Kunst sichtbare. Das Grundmoment des Ästhetischen ist bewahrt. Nur ist die Form hier ungewöhnlich rational. Im gleichen Sinne urteilt über Worringers Abstraktionsbegriff Volkelt, Das ästhetische Bewußtsein, S. 74.

zu gestalten, daß an ihr das Allgemeine nur aus dem Besonderen herausschimmert.

Dadurch ist denn auch eine gewisse Auslese gegenüber den Wissenschaften bestimmt. Zunächst scheinen nur die Geisteswissenschaften (Sprachen, Literatur, Geschichte) dem Aufbau der inneren Welt unmittelbar zu dienen. Sie wurden daher auch wegen ihres hervorragenden Bildungsgehaltes von den ästhetisch gerichteten Franzosen als „belles lettres" bezeichnet. Erst Herder hat diesen Begriff auf alle Wissenschaften, auch auf die von der Natur ausgedehnt, weil alle zur Formung der inneren Gestalt beizutragen vermöchten.[1])

Das Wesen der Natur stellt sich dem ästhetischen Menschen ganz anders dar als dem theoretischen. Er bleibt der mythologisch-beseelenden Denkweise nahe, die in der Natur ein verwandtes Leben fühlt.[2]) Ja es gibt ein Moment in der Naturauffassung, das ohne ästhetisches Organ nicht zu bewältigen ist. Auch in der Natur scheint nämlich die bildende Form eine Rolle zu spielen. Alles Organische scheint von einem inneren Bildungstrieb geleitet, der mit so starker immanenter Teleologie wirkt, daß man fast eine Seele hineindichten möchte. Aristoteles, der gar kein poetisches Gemüt war, hat doch den Begriff der Entelechie in den Mittelpunkt seines Systems gestellt. Er war eben Grieche, und die Griechen hatten den höchsten Sinn für Form unter allen Völkern. So wurde für ihn und für lange Jahrhunderte des sog. Mittelalters die innere Form, d. h. ein Gesetz der organischen Wesensverwirklichung von innen heraus, das Hauptprinzip der Naturerklärung, obwohl ein solches individualisiertes Gesetz (ähnlich wie der Charakter eines einzelnen Menschen) nur in ästhetischer Intuition erfaßt werden kann. Die moderne Naturwissenschaft hat sich bemüht, diese formae substantiales zu zerschlagen; aber immer wieder erhoben sie ihr Haupt. Es ist begreiflich, daß ein Mensch wie Goethe, der sich selbst als einen organischen Entwicklungsprozeß, als eine gesetzliche Metamorphose erlebte, in der Natur die gleichen Formkräfte sah, zumal da das 17. Jahrhundert und seine späten Ausläufer Shaftesbury und Leibniz die geistige Welt bestimmten, aus der er herkam. Dieselbe Geistesart beherrscht auch die Schellingsche und

[1]) In trocken moralisierender Form hat auch Herbart die Grenzlinie zwischen den Wissenschaften gezogen, die eine ästhetische Darstellung der Welt ermöglichten, und den anderen, die nur die Notwendigkeit des Schicksals wiedergäben. [2]) Vgl. Schiller, Die Freundschaft.



Fröbelsche Philosophie. Und noch einmal brach sie in G. Th. Fechner hindurch, der sich mit der Nachtansicht der Natur nicht zu begnügen vermochte, sondern wiederum die Seele als ein Naturerklärungsprinzip herbeirief. Der Gegensatz der organischen und der mechanischen Naturauffassung ist ewig wie die Menschentypen, die hinter ihm liegen. Man muß sich klar machen, daß wir uns hier an den Grenzen strenger Wissenschaft befinden. Denn die Seele der Natur und die in ihr lebenden Einzelseelen oder Formen sind eben nur durch Einfühlung zu erfassen. Genau so liegt es in den historischen Geisteswissenschaften. Die seelische Individualität eines Menschen oder einer Epoche ist nur einem solchen einfühlenden Formensinn zugänglich. Hier also grenzt Kunst an Wissenschaft, und es scheint, als ob die Wirklichkeit nur dann tiefer durchdrungen würde, wenn sie über das bloß Theoretische (Begriffliche) hinaus mit allen Gemütskräften erfaßt würde. Insofern hat also der ästhetische Typus sein besonderes Organ des Weltverständnisses, eine Art von Ahnungsvermögen oder einfühlender Intuition. Für den reinen Theoretiker aber bleibt ein Mensch von solcher Anlage ein Schwärmer oder ein romantisches Gemüt.[1]) Für ihn löst sich die Natur in ein System von Funktionsgleichungen oder in einen Komplex begrifflich definierter Energien auf.

Wir wenden uns zu den Beziehungen, die der ästhetische Mensch zu den ökonomischen Werten hat. Das Nützliche und das ästhetisch Geschaute sind einander scharf entgegengesetzt. Wer dem Ästhetischen irgend einen Nutzen zuschreibt, sei es ein technischer oder ein moralischer, ein Vergnügungszweck oder ein Belehrungszweck, der zerstört sein reines Wesen. Der ästhetische Mensch ist den ökonomischen Bedingungen des Lebens gegenüber ebenso gleichgültig und hilflos wie der theoretische. Es gilt hier das dort Gesagte, auch hinsichtlich der scheinbaren Ausnahmen. Der Künstler wie der Selbstbildner würden ihre ganze Stellung zum Leben zerstören, wenn sie sich mit ihren Daseinsenergien dem Nutzen verschrieben.[2]) Das Leben mit einer bildenden und genießen-

---

[1]) Wer sein eigenes Leben als einen organischen Entwicklungsprozeß versteht, der von einer konstanten Form beherrscht ist — eine Einstellung, die vor Goethe nicht dagewesen zu sein scheint, erfaßt sich ebenfalls mit einem ästhetischen Organ.

[2]) Schon die kleine Praxis des täglichen Lebens ist dem ästhetischen Nachgenießer zu viel. Ich sehe vor mir das Bild dieser schwerfälligen

den Phantasie umfassen, ist etwas anderes als „arbeiten". Wilhelm Meister erhofft die Vollendung seines Wesens von einer einfühlenden Teilnahme an allem Menschlichen, wie sie ihm das Theater zu gewähren verspricht. So möchte er sich an der Welt des Scheines bilden. Wenn dieser Bildungsroman in dem Lob der individuellen Beschränkung, des Berufes und der nützlichen Arbeit ausklingt, so ist dies nicht etwa eine Widerlegung des Gesagten. Sondern es bedeutet, daß hier eine Absage an die bloß ästhetische Lebensform, an das bloße Ideal einer nur beschaulichen Selbstbildung geplant ist; aber nicht in dem Sinne, daß ihr ganz Unrecht gegeben würde. Denn einen bloßen „Geschäftsmann" hätte Goethe gewiß nicht verherrlicht. Es bedeutet vielmehr, daß man erst reale Erlebnisse gehabt haben muß, ehe man sie formend verarbeiten kann. Wilhelm Meister hat sich nicht im Ziel geirrt, sondern im Stoff. Er wird auch in der Beschränkung vermöge seines umfassenden Lebensdranges kein beschränkter Arbeiter werden, sondern ganzer Mensch bleiben.[1]) So konnte Goethe denken, der eben von der ästhetischen Lebensform in die anderen hinüberstrebte, um über ihnen eine potenzierte Form zu errichten. Anders Schiller: er mußte sich über die Notdurft des Lebens erheben, sich vom bloßen Stoff und seiner Begrenzung befreien. Deshalb suchte er die Kräfte der Phantasie, den Spieltrieb, die ästhetische Erziehung.[2]) Die Hingabe an das bloß Nützliche, sofern sie zum

---

Naturen, denen das wirkliche Leben immer beängstigend ist, weil sie überall nur den geformten Nachklang suchen und so viel Stoff nicht gewöhnt sind. Ich sehe aber auch solche, die den schweren Stoff des Lebens genau so handhaben, als wäre er nur Chimäre, als wäre die ganze Welt nur ein „ästhetisches Phänomen".

[1]) Vgl. hierüber Jonas Cohn, Der Geist der Erziehung (1919) S. 91. Ich kann mich dem Gedanken nicht anschließen, daß die Hinneigung zur Berufserziehung gerade den Künstlern nahe liege. Vielmehr liegt hierin die Überwindung des bloßen Künstlertums. — Ebenso hat Schiller von Meister den Eindruck, „daß er Bestimmtheit erlangt, ohne die schöne Bestimmbarkeit zu verlieren, daß er sich begrenzen lernt, aber in dieser Begrenzung selbst, durch die Form, wieder den Durchgang zum Unendlichen findet". (An Goethe, 8. Juli 1796.) Schillers Begriff der ästhetischen Bestimmbarkeit meint dasselbe, was wir die ästhetische Lebensform nennen.

[2]) Formtrieb bedeutet bei Schiller etwas anderes als bei uns, nämlich im Kantischen Sinne das rein rationale, gestaltende Vermögen der Vernunft. Vgl. mein Buch: Wilhelm v. Humboldt und die Humanitätsidee S. 341 ff. und S. 281.

herrschenden Trieb wird, zerstört eben doch die ästhetische Lebensform, und es bleibt zunächst befremdend, daß der greise Goethe die rein praktisch waltende Frau Susanne am Schluß der Wanderjahre als die Gute-Schöne (im Anklang an die antike Kalokagathie) bezeichnet. Aber dies Befremdende verschwindet, wenn man sich erinnert, daß er schon im ersten Teil die Äußerungen eines rein religiösen Typus als „Bekenntnisse einer schönen Seele" bezeichnet hatte. Seine innere Aneignungskraft und Bildungskraft ist so universal, daß sie auch die anders gerichteten Typen in einer umfassenden Form vereinigt. Dieser größte aller Selbstbildner hat, um einen Ausdruck der Romantik zu gebrauchen, ein so allseitiges „Sensorium", daß die ästhetische Lebensform bei ihm alle anderen mitumspannt. Der Kern aber bleibt doch das Ringen nach der Form des Inneren, oder besser gesagt: die Ausgestaltung seiner Entelechie an allem, was das Leben an Stoff für sie heranträgt.[1])

Übrigens tritt das ökonomische Moment als ein untergeordneter Akt notwendig in die ästhetischen Formungsprinzipien mit ein. In jeder Kunst beobachten wir eine Ökonomie der Mittel, die sich nicht nur auf die Umfangsverhältnisse, sondern auch auf die Intensitätsmaße bezieht. Alle Steigerungen und Spannungen sind irgendwie den psychophysischen Kraftverhältnissen des genießenden Subjektes angemessen. Ähnlich liegt es nun in der Lebensgestaltung selbst. Hier zeigt sich die Ökonomie darin, nichts zu begehren, was nicht erreichbar ist: oder darin, der Einbildungskraft Maße zu geben. Sie erscheint ferner darin, daß für den rein ästhetischen Menschen auf Epochen des Enthusiasmus notwendig solche der Resignation folgen. Von der strengen Stoa unterscheidet sich die ästhetische Lebensform zwar dadurch, daß sie nach Fülle und Mannigfaltigkeit des Erlebens strebt und nicht in der bloßen Intellektualisierung des Lebens aufgeht. Aber jeder ästhetische Enthusiasmus bedarf wieder der Beruhigung, jeder Akt der Ausweitung einer Beschränkung. Und so gehört denn ein stoischer Hang, das Pathos der Beschränkung, notwendig zu dem ästhetischen Typus. Es kommt in ihn hinein durch den Faktor der Kraftökonomie, der in jede menschliche Geistesleistung hineinspielt. —

Der ästhetische Mensch ist keineswegs ein ungeselliger Typus. Aber da zu seinem Wesen Individualität gehört, neigt er innerhalb

---

[1]) „Vom Nützlichen durchs Wahre zum Schönen" (Wanderjahre).

der gesellschaftlichen Verbindungen zu Sonderart und Selbstbetonung. Mit anderen Worten: Individualismus, nicht Selbstverleugnung, entspricht in sozialer Hinsicht dem ästhetischen Typus. Wo er in reiner Ausprägung auftritt, da herrscht nicht der Wille, dem anderen in der Not des Lebens wirtschaftlich oder seelisch zu helfen, sondern die anderen werden wie das ganze Leben zum Gegenstande des ästhetischen Genusses und der differenzierten Einfühlung. In der Form der Geselligkeit tritt dies ästhetische Moment am deutlichsten hervor. Sie ist eine leichte, meist flüchtige Bindung der Menschen, in der weder die realen Bedürfnisse noch die Berufsangelegenheiten voranstehen, sondern nur die fremde Art des Sichgebens und Sichdarstellens genossen wird. Menschen berühren sich hier durch das Medium von Ausdruck und Eindruck; es entsteht für den Moment eine Synthese, eine Seelenverschmelzung; aber sie ist völlig „unverbindlich" und erinnert an das Schmetterlingsspiel. Der Reiz dieser Geselligkeit beruht also auf der freien und leichten Berührung von Individualitäten, die sich gegenseitig „interessant" sind, jedoch — wenn der Fall rein ist — ohne alle reale Interessenverknüpfung.

Eine höhere und bleibendere Form dieser ästhetisch-sozialen Beziehung bedeutet die Erotik. Wir verstehen darunter die ausgesprochen ästhetisch bedingte Form der Liebe. Die Erotik wurzelt ursprünglich darin, daß der Leib eines Menschen als Symbol reiner, freier, naturgeborener, formender Seelenkräfte wirkt, daß er also als Ausdruck eines Seelischen erscheint, das für den Genießer Sehnsucht ist. Der Leib wird hier angesehen als das adäquate Symbol werthafter Seelenart. Die Erotik kann eine gegenseitige sein, doch gehört dies nicht zu ihrem Wesen. Auf höherer Stufe kann das körperliche Moment ausfallen und der Liebesakt sich unmittelbar auf die Formkraft der anderen Seele richten. Den Weg zu dieser Erotik hat vielleicht erst Plato der Menschheit gebrochen.[1]) Jeder ausgesprochene Ästhetiker ist ausgesprochener Erotiker. Und zwar scheint es, als ob die Erotik der reflektierenden Seele dem Naturhaften, Jugendlichen gelte[2]), während umgekehrt das Naive dem Gedankenschweren entgegenstrebt. Jedes sucht die Formkräfte, die ihm fehlen. Die Verflechtung dieser Erotik mit der Sexualität

[1]) Im Symposion.

[2]) „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste" (Hölderlin).

ist nicht zu leugnen. Eine geheime Verbindung zwischen den plastischen Kräften der Seele und des Leibes liegt vor. Aber die Erscheinungsform im Bewußtsein kann rein seelisch sein, und sie ist es in der Regel bei jugendlich reinen Naturen, bei denen die erotische Phantasie immer viel mächtiger ist als der leibliche Zeugungstrieb. Damit hängt es zusammen, daß gleichgeschlechtliche Erotik als geistiges Phänome durchaus normal ist. Denn zur Erotik gehören nur zwei verschiedene geistige Prinzipien, von denen das eine die männliche, das andere die weibliche Rolle spielt. Männlich ist immer die konzentriert einseitige Geisteskraft, weiblich die seelische Totalität, in der eine naive Formkraft vorgebildet liegt. Aber erst aus der seelischen Vermählung beider entsteht die Form, d. h. der harmonische, nicht mehr einseitige und nicht mehr dumpf-vegetative Mensch. Also vollendet sich die Humanität als ästhetische Lebensform erst in der Erotik. Denn jeder Mensch ist in seiner tieferen Natur als geistig-eingeschlechtliches Wesen unvollendet und unvollendbar.

Was wir das weibliche Prinzip nannten, realisiert sich naturgemäß am reinsten in der weiblichen Seele. Sie ist für den männlichen Geist, der nach innerer Form strebt, die notwendige Ergänzung. Erst durch Einfühlung in sie wird er reif. Das geistige Verhältnis beider Geschlechter ist also, sofern sich die physische Sexualität nicht begehrlich vordrängt, ein ästhetisches. Der Sinn der wahren Ehe ist weder bloß ein physischer, noch ein ökonomischer, sondern er ist gegenseitige Vollendung, Bildung im höchsten Sinne des Weges zur inneren Form. Auch aus diesem Grunde ist eigentlich nur eine jugendliche Ehe fähig, ihre höchste Bestimmung zu erfüllen. Aber der Gehalt eines solchen Bundes greift zuletzt über das bloß ästhetische Moment, das gleichsam nur vorbedeutendes Symbol ist, hinaus in eine totale Lebensgemeinschaft, die in einem religiösen Sinne gipfelt.

Blicken wir von hier aus auf die Geselligkeit zurück, so erklärt sich nun, weshalb ihr ästhetischer Charakter besonders auf der seelischen Berührung der beiden Geschlechter beruht. Nur daß es sich hier um flüchtige, die Phantasie anregende Bindungen handelt. Der reine Ästhetiker läßt in seine sozialen Beziehungen immer zuviel Phantasie einfließen. Er hat kein Verständnis für die helfende Treue, die den anderen auch dann fördert, wenn seine Seele ohne Reiz und Anmut ist. Er hat für den wirtschaft-

lichen Gehalt der Gemeinschaft keinen Sinn. Er besitzt auch keine realistische Menschenkenntnis. Aus all diesen Gründen deutet er z. B. den Sozialismus in einer eigentümlichen Weise um, die man, vom politischen Sozialismus aus gesehen, nur als Mißverständnis bezeichnen kann. Höchst charakteristisch hierfür ist der Aufsatz des Ästhetikers Oskar Wilde über den „Sozialismus und die Seele des Menschen". Für ihn ist der Sozialismus nur ein Mittel zum ästhetischen Individualismus. Der Sozialismus ist nur deshalb von Wert, weil er zum Individualismus führt, zum Ausleben. Ausleben aber kann sich der Mensch nur in der Phantasiesphäre der Kunst. Sie ist die intensivste Art des Individualismus, die die Welt kennt. Nur in freiwilligen Vereinigungen ist der Mensch schön. Das aber ist seine Bestimmung, schön zu sein. Der Staat hat das Nützliche zu tun, das Individuum hat das Schöne zu tun. — So ist also Wildes wie Gustav Landauers ästhetischer Sozialismus nur ein Schutzmittel gegen häßliche Eindrücke, eine seelische Versicherung gegen Bilder der Not. Und der eigentliche Wert des Lebens liegt doch darin, daß jeder sein Wesen frei von innen quellen lasse, sich als Individuum auslebe, vollende, genieße.[1])

Wir gehen zum Machtgebiet über. Wie der Theoretiker in seinem Wissen, so besitzt der Ästhetiker in seinem Individualitäts- und Persönlichkeitsbewußtsein ein Machtgefühl. Es ist freilich die charakteristische „innere Mächtigkeit", über die auch Nietzsche nicht hinausgekommen ist. Äußere Machtmittel entnimmt der ästhetische Typus natürlich dem ihm eigenen Gebiet, also den Kunstwirkungen.[2]) Er sucht durch diese Sprache Einfluß auf die Menschen zu er-

[1]) Oskar Wilde, Der Sozialismus und die Seele des Menschen usw. Übersetzt von Hedwig Lachmann und Gustav Landauer, Berlin 1904. — Gustav Landauer, Aufruf zum Sozialismus. Berlin, 2. Aufl., 1919. (Seite für Seite ein Beleg für den eben entwickelten Typus.) „Wir sind Dichter; und die Wissenschaftsschwindler, die Marxisten, die Kalten, die Hohlen, die Geistlosen wollen wir wegräumen, damit das dichterische Schauen, das künstlerisch konzentrierte Gestalten, der Enthusiasmus und die Prophetie die Stätte finden, wo sie fortan zu tun, zu schaffen, zu bauen haben; im Leben, mit Menschenleibern, für das Mitleben, Arbeiten und Zusammensein der Gruppen, der Gemeinden, der Völker" (S. 34).

[2]) Das Machtgefühl, in ästhetische Darstellung projiziert, erzeugt das Phänomen des Erhabenen und Heroischen. Es ist, wie schon Kant gezeigt hat, nicht rein ästhetisch. Nach unserer Gliederung wäre es so zu verstehen, daß hier eine andere Lebensform zum Gegenstande ästhetischer Betrachtung und ästhetischen Genusses wird.

langen: durch ein dekoratives Auftreten, durch ästhetischen Prunk der Gewänder und der Behausung, durch rhetorische Nüancen u. dgl. Aber wo der Ehrgeiz zur Hauptsache wird, da befinden wir uns eigentlich schon im Übergang zum politischen Typus. Der ästhetische Mensch, als Aristokrat und Individualist, zieht sich von den Menschen zurück und ist sich selbst genug, sobald seine Haltung von den anderen bedroht wird. Odi profanum vulgus et arceo. Dabei wirkt dunkel das Gefühl mit, der eigentümlichen Welt der Machtverhältnisse geistig nicht gewachsen zu sein. Übt der Ästhetiker diese Zurückhaltung nicht, sondern greift er in politische Verhältnisse ein, so zeigt sich, daß er für das Eigengesetz dieses Gebietes gar kein Organ hat. Er beurteilt alle Verhältnisse nach seinem Maße. Nun ist für den ästhetischen Menschen strukturell nichts lähmender, als die Unterordnung unter überindividuelle gesellschaftliche Mächte, die von ihm ein ganz Bestimmtes, Begrenztes und Reales fordern. Der Ästhetiker faßt auch den Staat ästhetisch.[1]) Er sieht in ihm im günstigen Falle eine Form, im ungünstigen eine Fessel. Deshalb ist er Liberaler, der den Staat auf ein Minimum von Wirksamkeit zurückdrängt, wie W. v. Humboldt und Leopold v. Wiese; oder er ist gar Anarchist, der den Staat für überflüssig hält und den Menschen zu einem Leben in Freiheit und Schönheit verhelfen möchte.[2]) Besonders den bloßen Impressionisten und Expressionisten des Daseins fehlt die innere Selbstdisziplin, die die Einordnung in irgendwelche

---

[1]) Vgl. Schleiermacher in seiner romantischen Epoche (Monologen III): „Wo sind vom Staat die alten Märchen der Weisen? Wo ist die Kraft, die dieser höchste Grad des Daseins dem Menschen geben, das Bewußtsein, das jeder haben soll, ein Teil zu sein von seiner Vernunft und Phantasie (!) und Stärke?“ — Vgl. Schmitt-Dorotić, Politische Romantik, München 1919.

[2]) Vgl. Oskar Wildes Eifer gegen jeden autoritären Sozialismus, und Gustav Landauer a. a. O. S. 19 ff. „Wo kein Geist und keine innere Nötigung ist, da ist äußere Gewalt, Reglementierung und Staat“ ... „Der Staat sitzt nie im Innern der Einzelnen, er ist nie zur Individualeigenschaft geworden, nie Freiwilligkeit gewesen“ usw — W. v. Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, besonders die drei ersten Kapitel. Werke (Akademieausgabe) I, S. 117: „Daher ist der interessante Mensch in allen Lagen und allen Geschäften interessant; daher blüht er zu einer entzückenden Schönheit auf, in einer Lebensweise, die mit seinem Charakter übereinstimmt“ (d. h. in Freiheit, abseits vom Staat). Leopold v. Wiese, Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft, Berlin 1917; vor allem S. 155 ff.: Die romantischen Metapolitiker.

Herrschafts- un Abhängigkeitsverhältnisse fordert. Aber auch der klassische Mensch, die vollendete Persönlichkeit, möchte gern nach dem reinen Gesetz der eigenen Natur leben, Raum zum Wachstum und zur Selbstentfaltung haben, und Freiheit nur in dem organischen Werden von innen heraus finden. Er bekennt sich also zum Liberalismus des schönen Menschentums, der nicht mit dem Liberalismus der Pflicht Kantischer Färbung verwechselt werden darf. Wie stark Realpolitik und ästhetische Lebensgestaltung miteinander im Gegensatz stehen, läßt Hölderlin aus seinem Hyperion schmerzvoll herausklingen; die Männer um Alabanda, die ihm so furchtbar scheinen, sind nichts anderes als Realpolitiker und Propagandisten der Tat. Hyperion aber träumt von einer Theokratie der Schönheit.[1])

Damit nähern wir uns dem Verhältnis des Ästhetikers zur Religion. Das ästhetisch Belangvolle — ich nenne es das Schöne im weiteren Sinne (im Gegensatz zu der bloß harmonischen Schönheit) — ist für ihn schon der höchste Wert. Er bekennt also eine Religion der Schönheit. Deshalb ist ihm der schroffe Dualismus von Diesseits und Jenseits, die Herabwertung des Körperlichen, unerträglich, ebenso wie die Entstehung einer geformten Welt aus dem Nichts, statt aus dem Chaos. Der Schöpfungsgedanke erzeugt die Welt aus der absolut freien Urtat. Der Ästhetiker begreift sie vor allem als Formung, als Einheit in der Mannigfaltigkeit, als Kosmos. Dem ästhetischen Typus entspricht daher ein ästhetischer Pantheismus oder Panentheismus. Gott ist für ihn die höchste ordnende und formende Kraft, eine in der Welt selbst atmende Seele, das Universum eine Harmonie und ein Meer von Schönheit, wie es in Fortführung platonischer Gedanken Leibniz und Shaftesbury, der junge Schelling und auch Goethe konzipiert haben. Der religiöse Zustand ist ihnen ein Einswerden mit dieser Harmonie, gleichsam ein Zusammenklingen des Menschen mit ihr. Allbeseelung ist die religiöse Weltauffassung des Ästhetikers. Es ist nicht zu verkennen, daß Schleiermachers Analyse der Religiosität in der ersten Auflage der Reden über die Religion einen überwiegend ästhetischen Typus der Religion darstellt. Auffällig ist, wie wenig Raum er dem Moment der Sittlichkeit, des normativen Eigenwertes, in seiner Auffassung gönnt. Und die Beschreibung der bräutlichen Umarmung,

[1]) Vgl. meinen Aufsatz: Hölderlin und das deutsche Nationalbewußtsein, Neue Jahrbücher für Philol. und Päd. 1919.



in der wir mit dem Universum eins werden, trifft durchaus die Form der Einfühlung oder Seelenverschmelzung, die für den ästhetischen Vorgang charakteristisch ist. Gottferne, Sündenbewußtsein, Abstandsgefühl, verzweifelndes Ringen um Gott haben in dieser Fassung der Religion keinen Platz. Später sind mehr historisch-christliche Momente in seine Religionstheorie aufgenommen worden. Aber der reine Ästhetiker weiß wieder mit dieser Erlebniswelt wenig zu machen. Männer wie der jüngere Humboldt und der jüngere Goethe haben das Dualitätsbewußtsein nicht in sich gefunden, von dem die Transszendenzvorstellung nur ein Reflex ist. Sie fühlten sich wie Hölderlin getragen von der Schönheit der Welt. „Religion ist Liebe der Schönheit" (Hölderlin, WW. I, 105). „Das Schönste ist auch das Heiligste" (WW. I, 72). Für sie wird also das Ästhetische zu einem metaphysischen Weltprinzip. Es ist nicht mehr nur Schein, Schleier, Illusion, Ausschnitt; sondern es ist ihnen, die alle von Platos Geist berührt sind, wesenhafteste Weltstruktur, der eigentliche letzte und (in religiöser Bedeutung) wahrste Kern, der auch hinter allen rohen, ungeformten und häßlichen Erscheinungen der Welt steckt. Selbst das Leid und den Tod und das Krankhafte tauchen sie in einen zarten Schimmer von Poesie. Wie sich die christliche Anschauung für den rein ästhetischen Typus verschiebt, tritt nirgends schärfer zutage, als wenn Oskar Wilde Christus „den Ästhetiker der Seele" nennt.[1]) Während also die reinen Theoretiker oder die rein Religiösen (s. unten) die Schönheit nur als Vorstufe betrachten, in der der letzte Sinn der Welt gleichsam noch eingehüllt erscheint, ist sie für die ästhetische Lebensform die letzte Sinnerfüllung selber und das eigentlich Lebenswerte des Lebens.

III.

Aus all den hier gesammelten Zügen ergibt sich die spezifische Form der Motivation, die den ästhetischen Typus auszeichnet. Ihn bestimmen (in den geistigen Angelegenheiten des Lebens) nicht allgemeine Grundsätze und nicht Nützlichkeitserwägungen, sondern der Wille zur Form. Oft ist es freilich ein irregeleiteter Wille, der sein Ziel nicht erreicht, sondern in einseitiger Subjektivität oder einseitigem Impressionismus stecken bleibt. Aber auch hinter

---

[1]) In einem merkwürdigen Brief an Goethe bezeichnet auch Schiller das Christentum als „die einzige ästhetische Religion" (17. August 1795).

diesen mißglückten Versuchen steckt doch die Tendenz, die eigene Individualität reizvoll herauszuarbeiten. Selbstverwirklichung, Selbstvollendung, Selbstgenuß ist das Ziel des Menschen von ästhetischer Struktur. „Sei dr selbst" ist das letzte Evangelium von Ibsen wie von Oskar Wilde. Eine solche innere Formgebung erfolgt aber nicht in rationalen Erwägungen; sie ist Sache einer unbewußten Genialität. Die Stümper dieser Lebensform verwechseln sie mit dem Sichausleben. Manche, besonders die Jugendlichen, folgen dem Enthusiasmus, der sie freilich oft genug auf stoische Resignation zurückwirft; die Gemäßigteren aber lassen sich bestimmen durch einen Lebensgeschmack, durch den „Takt" und durch den Sinn für das Angemessene (decorum, fitness). Sie verwerfen ein Verhalten, nicht weil es schädlich oder widerspruchsvoll ist, sondern weil es stillos ist (wobei dann diejenigen, die viel davon sprechen, meist in den Vorhöfen bleiben). In allen Handlungen leitet sie ein Sinn für Schönheit und Maß. Sie würden vermeiden, die Flöte zu blasen, weil es die Gesichtszüge entstellt. Und ihre letzte Angelegenheit würde es noch sein, „in Schönheit zu sterben" (Hedda Gabler). Ein Vertreter dieser ästhetischen Lebensform auf niederer Stufe, die noch den Anstand mit dem Seelisch-Reinen verwechselt, ist Pausanias in Platos „Symposion". Der dort geschilderte Sokrates aber ist der Entdecker der eigentlichen Seelenschönheit. Wir finden diese ästhetische Moral in den verschiedensten Schattierungen: abgeblaßt bei Cicero in dem decorum et honestum, beim konventionellen Rittertum in der mâze, in der ganzen Renaissance, endlich bei Balthasar Gracian, Shaftesbury, Heinse, Schiller und Hölderlin.

Aber mit dieser Kultur der Individualität verbindet sich organisch das Bildungsstreben als ein bewußtes Mittel, sich zur inneren Form zu gestalten. Das Motiv der Selbstbildung, der inneren Bereicherung am Leben, gehört also auch in diesen ästhetischen Zusammenhang. Ich habe in früheren Schriften ausgeführt, daß die ästhetische Humanität der klassischen Epoche Deutschlands drei Momente umschließt: Individualität als einseitige Ausprägung des Menschentums, Universalität als Reichtum des Erlebens und Gestaltens, Totalität als Verbindung dieser beiden zu einer lebendigen Form. Diese Stellung zum Leben weicht vom Stoizismus durchaus ab. Sie ist der Mannigfaltigkeit des Daseins mit unendlicher Schaulust und Genießensfähigkeit zugewandt. Aber sie zerfließt deshalb nicht nach allen Seiten. Sondern — als Indivi-

dualität hat sie ein Gesetz organischer Entwicklung, einen Bildungstrieb in sich. Die geistige Bildung erscheint nur als Fortsetzung des organischen Bildungstriebes (nisus formativus). Und sie ist nicht bloß Anfüllung mit Kenntnissen, sondern eine freie, allseitige, eigentümliche Aufnahme der „Welt" mit allen rezeptiven und produktiven Organen der Seele. Damit ist dann zugleich das eigentümliche Ethos dieses Typus ausgesprochen: Es ist innere Form, d. h. die an dem individuellen Seelenwesen verwirklichte, auf Rhythmik, Maß und Harmonie der inneren Bewegung ruhende Gestalt des Selbst.[1])

IV.

Wir haben bei der Behandlung des ästhetischen Typus weniger an den äußerlich schaffenden Künstler gedacht, als an den Künstler seiner selbst, den Menschen von innerer ästhetischer Struktur. Wenn es aber wahr ist, daß das äußere Künstlertum als ein Reflex der formenden Seelenkraft aufzufassen ist, so werden auch die einseitigen Erscheinungsformen, in denen der Künstler auftritt, Symptome für Besonderungen der ästhetischen Seelenstruktur sein. Nun ist die Fülle objektiver Darstellungen der Schönheit unübersehbar:

> „Sie steiget hernieder in tausend Gebilden,
> Sie schwebet auf Wassern, sie schreitet auf Gefilden,
> Nach heiligen Maßen erglänzt sie und schallt,
> Und einzig veredelt die Form den Gehalt,
> Verleiht ihm, verleiht sich die höchste Gewalt,
> Mir erschien sie in Jugend-, in Frauengestalt."
> (Goethe, Pandora.)

Der Urtypus des Schönen ist überall das Menschliche, der menschliche Leib, die menschliche Seele; für den Mann das „Ewig-Weibliche", die Idee des Frauentums, die ihn leiblich und seelisch erlöst. Da nun aber das Seelische allein das Prinzip ist, das Schönheit verleiht — denn sie erst macht im Hindurchschimmern den Leib „schön" — so erscheint die Seelenschönheit als die eigentliche Originalschönheit, und das Naturschöne wie das Kunstschöne sind als abgeleitete Formen zu verstehen, die ihre Wirkung nur dadurch empfangen, daß ihnen im ästhetischen Vorgang gleich-

[1]) Zu dem Formmotiv und dem Selbstbildungsmotiv könnte man vielleicht noch das erotische Motiv hinzufügen. — Übrigens schließt diese Lebensform in der Regel auch Bildung und Kultur des Körpers ein.

sam eine Seele oder doch ein Seelenfunke geliehen wird. Wir können folglich die Menschen des ästhetischen Typus danach betrachten, ob sie den erschlossensten Sinn für Seelenschönheit haben — sie sind dem Original am nächsten und brauchen wenig Theater und Romane; oder ob sich ihr inneres Leben mehr an der Natur entzündet — sie sind die begnadeten Kinder der Natur, die ihre Brüder im stillen Busch, in Luft und Wasser suchen; oder ob sie endlich das Schöne nur in der ausdrücklichen Form empfinden, die der Künstler seinen sinnlich-konkreten Schöpfungen aufgeprägt hat.

Der Unterschied der ästhetisch Schöpferischen und der nur genießenden Naturen kehrt auch in den Lebensformen wieder. Es gibt Menschen, die sich mit weiblicher Passivität den Eindrücken des Lebens hingeben und sie in sich harmonisch ausklingen lassen. Ihnen stehen die Männlich-Aktiven gegenüber, die in tätiger Geistesarbeit ihrer gesamten Lebenssphäre den Stempel ihrer inneren Form aufprägen. Sie sind zugleich die bewußten Selbstbildner, die an dem Stoff des Lebens eine Art von ästhetischer Auslese üben.

Einen weiteren Unterschied setzt das Verhältnis des ästhetischen Menschen zur Wirklichkeit. Wir haben gesehen, daß die Ebene der Wirklichkeit, auf die wir die sinnlich vermittelten Erlebnisse projizieren, keineswegs etwas Eindeutiges ist. Ihren Kern bildet vielleicht das, was wir oben die biologische Wirklichkeit nannten. Aber auch sie ist schon von theoretischen Bestimmungen durchzogen. Art und Maß der theoretischen Konstruktion wechseln mit den Zeiten und den Wissenschaftssystemen. Schon aus diesen Gründen ist die Wirklichkeit als Tatsache[1]) für den Erlebenden nicht ganz konstant. Nun aber tritt die besondere Phantasierichtung des Menschen komplizierend hinzu. Denn schon in der Auffassung des Gegebenen wirkt eine apperzeptive und reproduktive Phantasie, die zugleich die Lücken des Erlebten ausfüllt und ein „Bild" des gesamten Naturzusammenhanges erzeugt.[2]) Hierin liegt also eine subjektive Zutat zu dem nie ganz rein herauslösbaren objektiven Faktor. Nicht nur die Welt, sondern auch das ihr eingeordnete Selbst sind von dieser Phantasierichtung gefärbt

---

[1]) Für die Wissenschaft ist die Wirklichkeit ein Grenzbegriff, eine Idee, der sich die begrifflichen Verknüpfungen anzunähern haben.

[2]) Vgl. meinen Aufsatz: Phantasie und Weltanschauung in dem Sammelband „Weltanschauung" 1911.

und geformt. Wir sprechen von **Realisten**[1]), wenn die Einstellung in dem Sinne gegenständlich ist, daß die schicksalsmäßig von außen kommenden Eindrücke ohne den Versuch tieferer gedanklicher oder ethischer Beherrschung einfach in ihrer Tatsächlichkeit genommen werden. Wird die unmittelbare Gefühlswirkung überbetont, so haben wir den Impressionisten des Daseins, von dem oben schon die Rede war, den Typus der Reizsamkeit (Lamprecht). **Idealisten** hingegen nennen wir diejenigen, die das Material des Erlebens gedankenhaft und ethisch-wertgemäß formen und erst das Produkt dieser Formung als ihre „Welt" achten. Überwiegt jedoch die subjektive Gefühlswelt so stark, daß sie über die Objektivitäten hinauswuchert, so haben wir den Expressionisten. Er findet in allem nur einen Widerklang seiner eigenen Gemütslage, oft unter erstaunlicher Nichtachtung objektiver Daten. Der Realist als der Naive und der Expressionist als der Sentimentale bilden äußerste Pole einer Reihe, in der noch mannigfache Zwischenstufen gefunden werden können. Sie sind, wir wir sahen, nicht **rein** ästhetisch, sondern auch theoretisch bestimmt. Wo aber die theoretischen Akte nur untergeordnet und ihre Gegenstände zuletzt doch auf die totale Lebensformung bezogen sind, da haben wir einen überwiegend ästhetischen Lebensstil. Der Ästhetiker kann also einen realistischen oder idealistischen Stil verwirklichen: beides unterscheidet sich nur nach dem Maß subjektiver Umbildung, den die Eindrücke des Daseins beim Hindurchgehen durch die Seelenstruktur erfahren. Der Romantiker ist der Idealist, der die Vergangenheit in einem subjektiv verklärenden, poetischen Lichte sieht. Manche verstehen darunter auch den Symbolisten, für den alles Vergängliche zu einem Gleichnis tieferer Sinnzusammenhänge wird. Nichts ist für ihn bedeutungslos, nichts ohne Beziehung, alles voll Geheimnis. Die ganze Lebensform schwankt zuletzt ins Metaphysisch-Religiöse hinüber, weil ihr jedes Erlebnis ein Ausschnitt aus dem Universum wird. Die Mythologie wird von ihr an Erkenntniswert über die rein theoretische Wissenschaft gestellt, weil sie auf der Einfühlung aller Gemütskräfte beruht.[2])

Gewannen wir diese Unterscheidungen im Hinblick auf die Distanz oder Nähe des ästhetischen Typus gegenüber der Wirk-

[1]) Diese und die folgenden Bezeichnungen sind jedoch nicht erkenntnistheoretisch zu verstehen.

[2]) Vgl. Ernst Cassirer, Idee und Gestalt, Berlin 1921: Hölderlin.

lichkeit, so gehen andere, die im Leben eng mit diesen verwoben sind, aus dem Umfang der ästhetischen Formung, oder anders gesehen: aus der Weite des ästhetisch auffassenden Organes hervor. Lyrische Naturen verweilen bei der kleinsten Einzelheit und ihrer ästhetischen Momentwirkung. Epische Naturen wenden sich dem Leben in seiner ganzen Breite betrachtend und genießend zu.[1]) Zwischen ihnen stehen dramatische Naturen, die ihr in das Schicksal verwobenes Tun mit einer Spannung verfolgen, die nach Lösung drängt, so daß das Epische wieder ins Lyrische ausklingt. Die lyrischen Naturen mag man auch Stimmungsmenschen nennen; die epischen und dramatischen nannte man früher Temperamente. Jedoch handelt es sich bei ihnen nicht um eine bloße Gefühlsrhythmik, die in die Psychologie der Elemente gehören würde, sondern immer darum, daß diese Gefühlsverläufe mit objektivem Gehalte erfüllt sind. Erst dadurch begründen sie eine geistige Lebensform.

Der Gegensatz der Optimisten und Pessimisten reicht über den ästhetischen Typus hinaus und greift ins Religiöse hinüber. Natürlich aber klingt religiöse Lebensdeutung auch in der ästhetischen Lebensform immer mit. Die Mischung von negativer und positiver Bewertung des Lebens bestimmt daher ebenfalls den ästhetischen Lebensstil. Überwiegt das heitere Moment, so entstehen die Humoriston als Lebensform, überwiegt das negative, so erscheint der Satiriker. Beide lächeln über das Leben, der eine mit leichter Wehmut, der andere mit herber Überlegenheit. Der Tragiker endlich betrachtet den Lebensprozeß als den Kampf des Lichtes mit dem Dunkel, in dem zwar das Lichte zum Untergang verurteilt ist, aber noch mit ästhetischem Glanze nachleuchtet. In diesem tragischen Sinn behauptete Nietzsche, daß die Welt nur als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt sei. Sofern aber hier das Ästhetische mit dem Erlösungsgedanken verknüpft wird, befinden wir uns an der Grenze der religiösen Lebensform.

V.

Das Widerspiel des ästhetischen Menschen ist nicht nur in der Reihe der anderer reinen Lebensformen zu suchen, sondern vor allem da, wo ein Mensch mit formender Kraft der Phantasie doch die rein ästhetische Haltung zum Leben ablehnt. Es gibt Naturen,

---

[1]) Vgl. mein Buch: Wilhelm v. Humboldt usw. S. 369.

die aus höchstem, reinstem Künstlertum dieses in ihnen glühende Ideal befehden, weil sie es nicht in der höchsten Vollendung vor sich sehen. Plato, der gewiß ein Künstler war, hat die Künstler verworfen, weil sie nur abbilden und nachbilden, aber nicht die Wahrheit, das Urbildliche, zu erreichen vermögen. Rousseau hat die Gefahr der Romanschriftstellerei, die er genial übte, darin gesehen, daß sie die Leidenschaften erregt, ohne ihrer ethisch Herr zu werden. Tolstoi bekämpft sich selbst oder doch eine Epoche und eine Seite seines Selbst, wenn er die Unsittlichkeit der Kunst rein als Kunst verfolgt. Und doch haben sie alle diese Sprache reden müssen. Sie haben, indem sie der ästhetischen Lebensform den Krieg erklärten, sie nur überbieten wollen, so wie Schiller in einer Idylle „Der verklärte Herkules" das höchste Dichterische selbst erreichen wollte.[1]) Ästhetische Gestaltung des Daseins ist nur möglich, wenn man auch das Menschliche, Allzumenschliche, wenn man auch den Schleier der Maya liebt und in seinen Leidenschaften Freudenschaften findet. Der letzte Schrei, mit dem der Mensch das Bildhafte und Gefühlsbewegte seines individuellen Leben verflucht, ist selbst noch ein ästhetischer Ausdruck. Es liegt also in dem Kampf gegen den Ästhetizismus bei vielen nur der Schmerz, daß ihnen das Höchste zu sagen und in sich darzustellen verwehrt ist. Andererseits aber kämpft der sich selbst ästhetisch gestaltende Mensch immer mit dem Rohstoff des Daseins, der in die innere Welt nach seinen, ihr sinnfremden Gesetzen hineinwirkt. Daher begleitet eine ewige Furcht den Menschen der inneren Form und ein letzter Schatten, den er nicht zu bannen vermag: das Schicksal.

[1]) Vgl. Schiller an Humboldt 30. November 1795 (Leitzmann S. 224 f.).

4. Der soziale Mensch.

I.

Gegen die Aufstellung einer besonderen sozialen Lebensform in dem früher (S. 62) bezeichneten Sinne könnte das Bedenken geltend gemacht werden, daß sie eigentlich keinen eigenen Inhalt habe. Denn alle Gemeinschaft müsse entweder wirtschaftliche oder theoretische, ästhetische oder religiöse Lebenswerte oder alle diese zugleich fördern. Wir haben aber im ersten Abschnitt gesehen, daß darüber hinaus im sozialen Verhalten ein eigentümlicher Akt vorliegt, nämlich die Hinwendung zu fremdem Leben und das Sich-im-anderen-fühlen. Wo dieser Trieb zur Hingabe an den anderen als beherrschender Lebensdrang auftritt, da entsteht eine eigene Lebensform. die wir die soziale genannt haben. Wir müssen von vornherein alle sozialen Akte ausscheiden, die auf Zwecküberlegung beruhen. Denn in ihnen herrscht nicht das soziale Moment, sondern irgend eines der anderen, z. B. ein ökonomisches oder ein politisches. Nur als Urtrieb der Seele, als unmittelbare Grundrichtung des Lebens, begründet der Gemeinschaftsgeist einen eigenen Typus. Die Teilnahme an fremdem Leben ist schon auf der tierischen Stufe vorhanden: als Gattenliebe und Jungenliebe, als Herdeninstinkt und Lebensgemeinschaft. Aber dieses Instinkthafte bleibt unterhalb der eigentlich geistigen Zone. Erst wenn die soziale Einstellung als organisierendes Prinzip des geistigen Lebens wirkt, wird sie ein Gegenstand unserer Charakterologie. Das bloße Mitleid ist noch nichts Geistiges. Als Gleichgefühl wie als Mitgefühl[1]) kann es einen reflexartigen Charakter tragen und mit dem Augenblick kommen und verfliegen. Solche Oberflächenbewegungen der Seele bestimmen noch nicht ihre Struktur.

In ihrer höchsten Entfaltung ist die soziale Geistesrichtung Liebe. Und diese wieder kann aus dem tiefen Grundgefühl her-

[1]) Vgl. Groethuysen, Das Mitgefühl, Ztschr. f. Psych. Bd. 34, und Max Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle. Halle 1913.

vorgehen, daß alles Leben verwandt, ja vielleicht miteinander identisch sei. Eine solche allumfassende Liebe ist religiös. Aber die Liebe kann auch auf einen Einzelnen oder auf einen begrenzten Kreis gerichtet sein, ohne dadurch die entscheidende Färbung eines Grundtriebes zu verlieren, der das ganze individuelle Dasein beherrscht. Nur liegt ihr Wesenhaftes dann doch immer hinter der Erscheinung: der einzelne Mensch wird zum Gegenstand der Liebe als ein Gefäß der Werte. Man kann eine Seele lieben, weil in ihr der Wert des Wahren oder des Schönen oder des Heiligen erscheint, oder weil — im Zusammenwirken all dieser Wertwesen — ihre Kräfte ein erhöhtes Menschentum bedeuten. Es mag daher sein, daß zur Liebe eine eingehüllte Sehnsucht nach dem Wertgehalt des Lebens gehöre, der sich in den uns bekannten Hauptrichtungen differenziert. Sie selbst aber liegt noch tiefer: sie bleibt rein etwas in sich, nämlich die Hinwendung zum anderen Leben um seiner bloßen Wertmöglichkeiten willen. Mit der begrifflichen Zerlegung des zuletzt Unformulierbaren, auf die die Wissenschaft nicht verzichten kann, sagen wir daher, daß die Liebe in anderen Menschen, — in einem, einigen oder vielen —, mögliche Wertträger überhaupt erblicke und in ihrer Förderung den letzten Wert des eigenen Lebens finde. Behaupteten wir von dem ästhetischen Typus, daß er mit seiner nur beschaulichen Geisteshaltung gleichsam aus zweiter Hand lebe, so gilt von dem sozialen, daß er eine Art indirekter Stellung zum Leben hat. Er lebt nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern durch andere. Das kann so weit gehen, daß er seines eigenen Wertes überhaupt nur in der Spiegelung durch andere inne wird Nur darf diese Art der Selbstschätzung, die aus liebevoller Hingabe stammt, nicht mit dem Ehrgeiz verwechselt werden, der in den Zusammenhang des politischen Typus gehört.

In der vollendeten Liebe versinken die Schranken der Individuation. Ichgefühl und Dugefühl, Selbstheit und Selbstentäußerung, Freiheit und Verzicht fallen in ihr durchaus zusammen. Es ist ein anderes Selbst, das liebt, als das begehrliche und selbstsüchtige; es ist ein Überich, das sich im Du wiederfindet.

Man kann nicht leugnen, daß in der Blickrichtung, die das fremde Leben als einen möglichen Wertträger ehrt, etwas Religiöses liegt. Denn wer den anderen so auffaßt, der gibt damit dem ganzen Leben schon einen Sinn, nämlich die Richtung auf den Wert über-

haupt. Aber dieser religiöse Zug tritt erst dann in höchster Ausprägung hervor, wenn **alle** Menschen in diesem Lichte gesehen werden. Der soziale Typus kann auch in engerer Gestalt auftreten: eine Frau kann ihrem Gatten, eine Mutter ihren Kindern, ein Diener seinem Herrn in diesem hingebenden Sinne leben. Jedoch schildert schon Plato — freilich vom **Eros** (ἔρως) ausgehend, der immer eine ästhetisch gefärbte, also ursprünglich sinnlich vermittelte Liebe ist — die Erhebung von einem zu zweien, von zweien zu vielen, von vielen zu allen und von allen zu Gott. Die christliche Liebe (caritas) kann ebenso durch eine stufenförmige Erhebung ins Allumfassende entstanden gedacht werden. Denn sie macht die Mütterlichkeit und die Brüderlichkeit zu Mächten, die alle Menschen und alles Lebendige umspannen. Bei unserer Schilderung der sozialen Lebensform müssen wir jedoch auch die niederen Stufen mit berücksichtigen: die begrenzte Liebe zu einem oder zu einigen, nur daß sie als zentraler Lebensdrang auftreten und mit dem Wunsch nach totaler Umfassung eben dieser Geliebten verbunden sein muß. Alles, was unter die Namen Sympathie und Solidarität fällt, ist dann nur Abschattung dieser geistigen Grundkraft in flüchtigen oder rational gewollten Verhältnissen.

II.

Die fünf anderen Wertgebiete des Lebens können als **Inhalt** der sozialen Lebensform auftreten. Dann bedeuten sie die Werte, die durch die helfende Liebe gefördert werden sollen. In diesem Sinne kann hier nicht von ihnen die Rede sein, denn wir wollen die Liebe als eine Grundkraft für sich isolieren. Sondern es kommt nur in Frage, wie sie sich in der Seelenstruktur des Liebenden dem sozialen Geistesakt selbst eingliedern, und wieweit sie von seinem beherrschenden Sinn geformt werden.

Die Wissenschaft als solche enthält für den sozialen Menschen zu viel Sache und zu wenig Seele. Außerdem macht Wissen leicht stolz, während die Liebe demütig ist. „Christum lieb haben ist besser als viel wissen“, lautet ein Grundsatz von A. H. Francke. Die Objektivität der Wissenschaft ist dem Geist der Liebe entgegengesetzt. Insbesondere: wer die Menschen nur kühl studiert, wer sie in ihrer objektiven Realität betrachtet, der sieht nicht ihre schlummernden Möglichkeiten, die sich unter dem Hauch von ein wenig Wärme entwickeln mögen. Das bloße Verstehen der Menschen

ist eine rein theoretische Einstellung. Erst wenn sich zum Verstehen ein Zug von Sympathie, von Emporheben oder Hingeben, unter Umständen von Verzeihen, gesellt, befinden wir uns auf sozialem Gebiete. Es wird der Liebe sehr schwer, gerecht zu sein. Denn in der Gerechtigkeit liegt immer sachliche Erkenntnis und Anwendung allgemeiner Regeln. Der einseitig Liebende, ohne weitere Geisteskultur, vermag es überhaupt kaum. Er sieht in dem Kreise der Geliebten alles Gute und Berechtigte, bei den Außenstehenden aber nur Verständnislosigkeit und bösen Willen. Liebe ist blind, weil sie ihrer Natur nach, am theoretischen Ideal gemessen, immer das Positive zu sehr betont, das Negative aber übersieht. Alle tiefere Gemeinschaft drängt nach Überzeugungsgemeinschaft; sie färbt auf ihre Glieder ab, ohne daß dabei die theoretische Kritik immer zu vollem Recht käme. Damit hängt es zusammen, daß man, je nach der Kraft des eigenen Geistes, sich entweder dem Urteile des Geliebten unterwirft oder ihn zu der eigenen Ansicht herüberziehen möchte. Nur bei Überwindung des einseitigen sozialen Geistes vermag die Liebe auch abweichende Meinungen gelten zu lassen, ohne an Liebe zu verlieren. Solange aber die einseitig soziale Einstellung überwiegt, drängt sie sogar den Willen zur Wahrhaftigkeit in den Hintergrund. Man würde dem anderen eine Wahrheit, die er nicht ertragen kann, aus Liebe verbergen. Es liegt in der Struktur der Gemeinschaft, daß der Wahrheit, wenn sie auf Personen bezogen wird, etwas Liebloses anhaften kann. Daher der tragische Widerspruch zwischen Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit auf der einen, Liebe auf der anderen Seite.[1])

Eine ähnliche Spannung besteht zwischen dem ökonomischen und dem sozialen Prinzip. Selbsterhaltung und Selbstentäußerung haben einen entgegengesetzten Sinn. Wer für sich etwas begehrt, kann nicht dem anderen leben. Deshalb wird das ökonomische Prinzip durch das karitative geradezu durchbrochen; die immanente Gesetzlichkeit der Wirtschaft kennt kein Schenken und keinen Verzicht aus selbstlosen Motiven. Es stimmt damit zusammen, daß überall da, wo die Liebe für das ganze Leben zum

[1]) Daß die Gemeinsamkeit theoretischer Einsichten Gemeinschaft, ja Liebe begründen kann, gehört noch nicht hierher, da von den gemeinschaftsbildenden Kräften hier nicht die Rede ist. Die Stoiker nehmen an, daß die der Welt immanente Vernunft eine *συμπάθεια τῶν ὅλων* begründe, freilich eine sehr rationale, blutlose Sympathie.



höchsten Leitstern werden soll, der Grundsatz der Besitzlosigkeit herrscht. Der Mönch, der dem Dienste der anderen leben soll, darf nichts sein eigen nennen. „Denn wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz.“ Die rein soziale Geistesart treibt immer zum Kommunismus.[1]) Man beobachtet, daß Frauen erst dann mit ihrem Interesse enger an das wirtschaftliche Leben gekettet werden, wenn sie das Bewußtsein haben, nicht für sich, sondern für andere, die sie lieben, zu erwerben. Sie werden dabei innerlich reich, so daß man von einer höheren Glücksbilanz aus sagen könnte, daß der wahre Gewinn doch auf ihrer Seite sei. Auch was sie seelisch geben, macht sie doch nicht ärmer. Wenn also C. F. Meyer sagt: „Wer liebt, verschwendet allezeit“, so muß man hinzufügen: „aber aus unerschöpflichen Gütern“.

Indifferenter als die beiden vorigen scheint das Verhältnis des sozialen Menschen zum ästhetischen Gebiet. Und doch besteht hier z. T. eine ähnliche Spannung. Vor allem kommt natürlich das seelisch Ästhetische in Frage. Nun aber unterscheidet sich der wahrhaft soziale Mensch von dem Erotiker dadurch, daß seine Liebe nicht dem Reiz und der Schönheit, nicht einmal der Seelenschönheit des anderen gilt, sondern daß er sich auch der ganz ungeformten Seele um ihrer bloßen Wertmöglichkeiten willen zuwendet. Die Seele selbst als nacktes Leben, als ein Funke von dem großen Geheimnis des Menschgewordenseins, ist Gegenstand seiner Zuneigung. Mag sie auch in Not und Laster, in Häßlichkeit und Krankheit verstrickt sein, um so mehr bedarf sie der Liebe, um so mehr kann sie durch Liebe aufblühen. Der Unterschied gegen den Erotiker zeigt sich auch darin, daß dieser bei seiner Liebe immer eine Art von ästhetischem Selbstgenuß erlebt, während die Liebesnatur im sozialen Sinne sich ganz vergißt und die Beseligung des eigenen Ich nur als eine Gnade des Lebens nimmt, auf die sie gern verzichten würde, wenn sie nur lieben kann. Es liegt deshalb etwas Formloses, etwas Elementares in der höchsten, nicht bloß ästhetischen Liebe. Sie strebt nicht nach Selbstvollendung, sie hängt nicht am Reiz der eigenen und der fremden Individualität, sondern sie ist einfach Licht und Wärme, die auch

[1]) Aber nicht jeder Kommunismus ist aus Liebe geboren; es gibt auch einen Kommunismus der Begehrlichkeit oder des Machtwillens oder des theoretischen Radikalismus.



das Glanzlose bestrahlt und erwärmt. Man kann sich diesen Unterschied des Erotikers und des sozialen Menschen am besten an zwei Typen des Pädagogen verdeutlichen. Dem engeren gehört an, wer, von der Schönheit und Anmut der Jugend berührt, sich selbst bereichert, indem er mit ihr umgeht und auf sie wirkt. Der andere, am höchsten verkörpert durch Pestalozzi, wendet sich auch dem noch ganz Unentfalteten, ja selbst dem vom Druck des Lebens Entstellten im Kinde zu und begehrt nichts, als zu helfen und emporzuheben. Erst dieser Typus stellt den wahren Pädagogen dar; der andere kommt immer an eine Grenze seines Vermögens, wenn er der Armut, der Häßlichkeit oder dem Reizlosen begegnet. Wir haben daher den Erotiker mit Bewußtsein dem ästhetischen Typus, nicht dem sozialen zugezählt. Damit hängt es nun zusammen, daß die wahre Liebesnatur alles Sinnliche aus der Neigung ausschließen möchte, weil es den tiefsten Sinn des Füreinanderseins auf eine vergängliche Basis stellt. Sie sieht das Göttliche jenseits jeder anderen Formung; ihr ist das Leben als solches heilig, ohne jede biologische oder ästhetische Bestimmung. Das ist der Standpunkt, zu dem Tolstoi gelangt ist. Und bei den Orientalen finden wir diese Geistesart, ausgedehnt auch auf das Tierische und Pflanzliche, als Andacht vor der Heiligkeit des Lebens jeder Stufe. Der Ästhetiker umgekehrt ist zu sehr Aristokrat, um sich in einer sozialen Sphäre wohlzufühlen. Seine Liebe wie sein Mitleid hat etwas von schöngeistiger Sensibilität, und zuletzt schwelgt er doch nur in den eigenen Gefühlen.

Liebe und Macht schließen sich nicht aus. Aber der soziale Mensch will und kennt keine andere Machtwirkung als die Macht der Liebe. Deshalb ist ihm eigentlich nur das patriarchalische System gemäß. Für eine Rechtsordnung, die auf geschriebenen, allgemeinen Regeln beruht, hat er kein Verständnis, weil das, was der Triumph dieser Rechtsordnung ist, die Ausnahmslosigkeit und Unpersönlichkeit ihres Funktionierens, seiner Geistesart genau entgegengesetzt ist. Vom Gesichtspunkte des Rechtsstaates und der formalen Gerechtigkeit aus führt daher der soziale Geist unvermeidlich zum Anarchismus, freilich zu einem Anarchismus der Liebe und der Brüderlichkeit, wie ihn Tolstoi gepredigt hat. Und er wieder glaubt, an das Urchristentum anzuknüpfen: die weltüberwindende Macht der Liebe konnte deswegen gegen das Reich dieser Welt gleichgültig sein und dem Kaiser geben, was des Kaisers ist,

weil sie sich allen anderen Mächten innerlich durchaus überlegen fühlte. Für alle Zeiten stehen sich diese beiden Geistestypen gegenüber: der Glaube an eine ganz freiwillige, aus der Kraft der Menschenliebe folgende Gesellschaft, und der Wille zur Organisation, d. h. zur Regelung der Einflußsphären durch Satzung und nötigenfalls durch Zwangsgewalt. Die Erfahrung hat in Jahrhunderten menschlicher Geschichte immer wieder gelehrt, daß nur die zweite Form in der Wirklichkeit zu bestehen vermag. Aber es ist hier nicht unsere Aufgabe zu richten, sondern geistige Typen gegeneinander abzugrenzen. In gewaltiger poetischer Kraft hat Dostojewski in der Episode „Der Großinquisitor“ beide miteinander ringen lassen. Mit einer etwas anderen Wendung stellt Rudolf Paulsen in seiner tiefsinnigen Dichtung „Christus und der Wanderer“ die großen Weltgegensätze einander gegenüber.[1]) In neuester Zeit hat F. W. Förster auf dem Grunde des christlichen Liebesgeistes und des Föderalismus ein Gebäude der Politik errichten wollen, das als psychologisches Phänomen sehr interessant, als Denkarbeit auffallend schwach ist.[2])

Wir müssen dieser Psychologie noch weiter folgen: die Liebe ist auch deshalb kein politisches Organisationsprinzip, weil sie sich in der Regel mehr auf die Möglichkeiten der Seele, man könnte sagen: mehr auf ihr Ansich, als auf ihre konkreten Wirkungsformen und Lebensverhältnisse richtet. Rein als Liebe, d. h. als eine tiefquellende Seelenbewegung, denkt sie zu wenig und berechnet zu wenig und beherrscht zu wenig, als daß sie allein in der Welt des Wissens, der Wirtschaft und der Machtansprüche Führerin sein könnte. Wenn man sagt, daß die Liebe die Menschen gleich achte oder gleich mache, so hat dieser Gleichheitsgedanke doch nichts mit dem radikalen Aufklärungsgedanken der Gleichheit zu tun, von dem wir bei dem theoretischen Typus sprachen. Die Liebe fordert als solche weder Rechtsgleichheit noch Bildungsgleichheit noch Besitzgleichheit, teils weil sie in diesen Dingen nicht sachverständig ist, teils weil sie in ihnen überhaupt nicht die wesentlichen Quellen des Glückes und der Beseligung erblickt. Denn der Liebende, wenn er überhaupt nach Wirkungen fragt,

[1]) Als Handschrift gedruckt.

[2]) Vgl. meine Besprechung in „Vergangenheit und Gegenwart“ IX, S. 161 unter dem Titel „Staat und Sittengesetz“. Eine Auseinandersetzung mit F. W. Förster.

glaubt nur an ein höchstes Glück: an das Geliebtwerden. Wo also mit dem sozialen Typus sich die Forderung der gesellschaftlichen Gleichheit verbindet, da haben wir ihn nicht in seiner Reinheit vor uns, sondern verbunden mit einer theoretischen oder mit einer politischen Einstellung. Das Wesen Jesu ist deshalb durchaus unpolitisch, weil er das gar nicht für Gaben der Liebe halten würde, was auf einem politischen oder rechtlichen Wege gegeben werden kann. Die durch ihn verkörperte reine Liebe liegt gleichsam noch vor allen diesen besonderen Ausstrahlungen des Lebens: Sorget zuerst für das Reich Gottes (d. h. für den Geist der Liebe), so wird euch das andere alles von selbst zufallen.[1]) Auch darin wieder zeigt sich der stark religiöse Kern der wahren Liebe. Die wirkliche Welt kennt weit mehr Forscher, Erzieher, Künstler, Ökonomen und Politiker mit einem sozialen Einschlag, als den rein sozialen Typus, für den die fremde Seele das höchste ist und alles Sachliche jener Art erst in zweiter Linie kommt. Schon ein Mensch, der im Wohltun sich und seinen Einfluß fühlt, ist keine ganz reine Verkörperung des sozialen Menschen. Wieviel weniger nun erst der Geber, der überhaupt nur aus Ehrgeiz handelt. Und wenn man am weitesten gehen will, so muß man sagen: Geben, Wohltätigkeit ist schon eine Veräußerlichung des echt Sozialen. Ganz unentstellt wirkt es nur in der ehrfürchtigen Liebe, die der anderen Seele seelisch hilft.[2])

Bei keiner anderen Lebensform liegt der Übergang ins Religiöse so nahe wie bei dem sozialen Menschen. Denn wenn wir zu seiner Schilderung immer wieder zurückgehen mußten auf die Seele vor allen ihren gesonderten Lebensäußerungen, so streiften wir damit allein an die Lebenstotalität heran. Seele in diesem Sinne ist schon ein religiöser Begriff. Wir werden später sehen, daß diese Liebe zur Seele in ihrer nackten Tatsächlichkeit keineswegs das höchste Ethische ist, ja daß sie unter Umständen geradezu ins Unmoralische umschlagen kann. Hier beschäftigt uns nur die Tendenz auf das ganze Leben, die in der eigentlichen Liebe, auch wenn sie nur einem oder wenigen Menschen gilt, schon immer brennt. Erweitert sie sich nun gar auf die Menschen überhaupt, so scheint

---

[1]) Matth. 6, 33.

[2]) Soziale Arbeit als Beamtenfunktion ist etwas ganz anderes als die echte soziale Arbeit, die immer in erster Linie seelische Hilfe sein muß.

sie der Totalität der Sinnbeziehung, die die Religion auszeichnet, noch näher zu kommen.[1]) Es entsteht dann jene Grundstellung zum Dasein, für die das Leben überhaupt heilig ist.

Der religiöse Prozeß verläuft hier, wenn man ihn auf seine psychologischen Zusammenhänge untersucht, in diesen Stufen: die Ehrfurcht vor allem Leben ist Quell der Liebe zu allem Lebendigen. Der Weltsinn wird nun in dieser Liebe am tiefsten erlebt. Man vergegenständlicht ihn sich symbolisch in einer höchsten Persönlichkeit, deren höchste Kraft die Liebe ist. Der Mensch — das ist das dritte Moment — fühlt sich von diesem Sinn der Welt so geborgen, daß er sich fast wieder geliebt glaubt. Endlich nun liebt er den Weltsinn, das Leben als Ganzes, Gott, mit jener Intensität wieder, wie man nur den höchsten Wert lieben kann. In dem religiös fundierten Erlebnissatz: „Gott ist die Liebe" spricht sich dieser geistige Zusammenhang aus.

Im schlichten Bewußtsein stellt sich diese ganze Anthropomorphisierung des Weltzusammenhanges, dieses Verständnis des ganzen Schicksals und der ganzen Welt aus der Liebe, als eine fast greifbare Wirklichkeit dar. Es werden nun die höchsten soziologischen Wertkategorien auf das Verhältnis zwischen Gott und Menschheit übertragen. Gott wird zum Vater, die Menschen zu Kindern und untereinander zu Brüdern. So entsteht eine mehr soziologisch als kosmologisch begründete Mythologie. Sie kann nicht als Erkenntnisleistung bewertet werden, sondern nur als Vorstellungssymbol für die zugrunde liegenden Werterlebnisse von Verwandtschaft alles Lebens. von Seelengemeinschaft und von Göttlichkeit alles Lebens. Kaum einer hat die Entstehung dieser religiösen Geistesobjektivierung so früh und so tief erkannt wie der Mann, in dem der soziale Typus unvergleichlich rein vor uns erscheint: Pestalozzi. Für ihn waren die familienhaften Beziehungen das Erste und Nächste des Menschen. Aber in ihnen fand er zugleich das Göttlichste des Lebens. Und so schien es ihm berechtigt, auch jene Gleichnisse auf Gott anzuwenden. „Gott ist die nächste Beziehung des Menschen." Eben deshalb ist kein Symbol für ihn so adäquat, wie das aus dem Vaterverhältnis Entnommene. Eine soziologisch fundierte Religionsgeschichte müßte dem historischen

---

[1]) Meiner Überzeugung nach ist freilich die Ausbreitung weniger entscheidend als die Tiefe der Liebe.



Werden dieser Symbolik nachgehen. Wertvolle Andeutungen finden sich bei Troeltsch und Weber.[1]) Hingegen gibt das Buch von Guyau: „L'irreligion de l'avenir" eine etwas einseitige Übertreibung der soziologischen Wurzeln der Religion. — In der christlichen Welt steht der Liebesgedanke so stark im Vordergrunde aller religiösen Werterlebnisse, daß man das Christentum trotz aller modernen Versuche, ihm Theoretisches, Ästhetisches und Politisches zu infiltrieren, doch noch immer als den reinen Typus einer aus sozialem Geiste erzeugten Religion auffassen kann.

III.

Die Wertungen und Wertdispositionen, die die Motive des sozialen Menschen bestimmen, sind insofern kompliziert, als sie meist mit anderen Wertgruppen verflochten sind. Es ist daher nicht immer ganz deutlich zu erkennen, ob in einem gesellschaftlichen Verhalten das politische oder das soziale Motiv, das erotische oder das soziale, das Motiv der Regelhaftigkeit oder das soziale voransteht. Von rein sozialen Motiven werden wir nur da reden können, wo allen inhaltlichen Werten der Ansichwert der fremden Seele übergeordnet wird. Wer so handelt, lebt eigentlich im anderen. Man darf nicht sagen, daß das „Wohl" des anderen für ihn das höchste Motiv sei; denn das Wohl liegt dem Sprachgebrauch nach in der Regel auf ökonomischem Gebiet. Sondern der mit dem Leben selbst gegebene Wertcharakter, die Wertmöglichkeiten des anderen überhaupt, drängen sich ihm vor die Motivkraft jedes anderen Geistesgebietes. Die lebendige Seele ist für den sozialen Menschen der höchste Wert. Der Ausdruck Altruismus ist jedoch für die reinste Form dieses Typus auch dann ein ungünstiger Ausdruck, wenn man seine Anwendung nicht auf das ökonomische Gebiet beschränkt, aus dessen Auffassung er ursprünglich geboren zu sein scheint. Stellt man sich völlig in die Erlebnisweise dieses Typus hinein, so wird man inne, daß er sich ganz im anderen fühlt und daß dieser eben dadurch aufhört, ein anderer zu sein.

Aber das Problem ist nun hier, ob mit dieser Wertrichtung notwendig verbunden ist die Selbstentwertung, die abiectio. Psycho-

---

[1]) Troeltsch, Soziallehren der christl. Kirchen, z. B. S. 549 ff. — Auch bei Pestalozzis Schüler Fröbel ist dieser Zusammenhang gegeben. Jedoch steht bei ihm das metaphysische Prinzip der Lebenseinigung voran, und die Familienbeziehungen werden bewußt nur als ihr Spezialfall aufgefaßt.

logisch genommen kann der Fall natürlich auftreten. Aber es wäre ein sehr enges Verständnis des Liebesgeistes, wenn man sich die Förderung fremden Wertlebens nur als eigene Wertentäußerung denken wollte. Vielmehr empfängt der soziale Mensch nicht nur von den inhaltlichen Werten aus, die er durch seine Hingabe an andere fördert, einen rückstrahlenden Wert; sondern dies soziale Verhalten selbst wird als Wertsteigerung erlebt. Wir finden den Tatbestand, daß der auf einen anderen gerichtete Wertungsakt zugleich eine Selbstbereicherung einschließt. Oder einfacher gesagt: Jeder Akt seelischer Hingabe ist zugleich ein Akt der Selbstliebe, freilich einer höheren, als der durch den ökonomischen Egoismus gekennzeichneten. Wollte man diesen Sachverhalt metaphysisch ausdeuten, so müßte man annehmen, daß hier irgendein Prinzip des Lebens, das den getrennten Individuen überlegen ist, sich selber liebt. Daher verbindet sich mit der Vorstellungswelt der Liebenden so oft der Glaube an eine Existenz „in abgelebten Zeiten“ (Präexistenz), an Seelenwanderung und Seelenverschmelzung. Aber das ist im Grunde Dichtung. Im Bewußtsein finden wir nichts, als daß wir mit dem fremden Wesen zugleich unseren eigenen Wert fördern. Und so entsteht die scheinbare psychologische Antinomie, daß Lieben, Hingeben und Opfern allein reich macht.

Die Motivation des sozialen Typus ist also dadurch gekennzeichnet, daß in ihm ein gleichsam erweitertes Ich handelt, für das die Schranke der Individuation mindestens an einem Punkte, d. h. da, wo die Liebe glüht, durchbrochen ist. Zugleich ist es ein seltsamer Kontrast zum üblichen rationalen Zweckhandeln, dies Handeln „aus Liebe“. Es kann in seiner Einseitigkeit so weit gehen, daß die gesellschaftliche Moral es als unmoralisch abstempeln würde. Der Mensch aber, dessen Lebenszentrum die Liebe ist, findet einen ausreichenden Motivationsgrund für alles Handeln darin, wenn er sub specie alterius, im Sinne des andern handelt; und er genießt darin zugleich und ganz ungeteilt sein eigenes Glück. Nichts geht daher, von der einen Seite beleuchtet, über den Selbstwillen der Liebe; nichts aber auch enthält, von der anderen gesehen, mehr Selbstvergessenheit als Liebe. Und so liegt hier nicht bloß eine besondere Motivationsform, sondern auch eine einseitige, ganz in sich ruhende und geschlossene Moral vor.

Vollen ethischen Charakter empfängt freilich das soziale Verhalten erst, wenn es zur dauernden Seelenrichtung wird. Auf-

blitzendes Mitleid ist noch kein Ethos. Es gehört dazu die eigentümliche Selbstbindung, die aus dem sozialen Verhalten eine Art von eigenem rationalem Gesetz macht. Wir nennen diese ethische Geistesart, die dem anderen ein dauerndes Wohlwollen zuwendet, Treue. Der sozialen Motivationsform entspricht also als persönliches Ethos die hingebende Treue. Es ist eine bezeichnende Tatsache, daß unter den neuzeitlichen Tugenden die Treue gar nicht mehr aufgezählt wird. Ist sie so selbstverständlich geworden, oder ist sie so selten geworden, daß man von ihr nicht mehr redet?

IV.

Die Erscheinungsformen des sozialen Typus werden unübersehbar, wenn man alle Grundformen der Gesellschaft aufzählen wollte, in denen Liebe und Treue als zusammenhaltende Bänder wirken. Wir haben aber keine Veranlassung, hier bis in die Einzelheiten zu gehen, wenn dadurch keine neue Schattierung in den Typus selbst hineinkommt.

Der wichtigste Unterschied stammt von der Aktivität oder Rezeptivität des sozialen Verhaltens her. Danach sondern sich die Liebesnaturen und die liebebedürftigen Naturen. Die letzteren sind nur dann geistige Typen, wenn in ihnen die Fähigkeit, selbst zu lieben, schon zum Bewußtsein erwacht ist. Sie haben die Kraft der Liebe in ihrer Phantasie, und die Sehnsucht, von solcher Liebe umfaßt zu werden, bildet gleichsam ihre Grundkonstitution. Wiederum aber muß hier die Erotik als eine Spielart des ästhetischen Typus ausgeschaltet werden. Vielleicht ist das beste Beispiel des liebebedürftigen Typus der Christ in seiner Sehnsucht, von Gott geliebt zu werden, wofern er nämlich diese Liebe naiv von der umgebenden Menschenwelt erwartet. Es gehört aber auch zur seelischen Grundverfassung des männlichen Prinzips in der Welt (das nicht immer mit dem Manne zusammenfällt), daß sein Bedürfnis, geliebt zu werden, stärker ist als seine Fähigkeit zu lieben. Die einseitige Auswirkung und die gespannte Differenzierung seines Inneren sehnt sich gleichsam, durch eine weibliche Liebe wieder in den ungeteilten Mutterschoß des Lebens zurückgeführt zu werden. Auch darin kommt zum Ausdruck, daß die Liebe gleichsam vor allen Sonderwerten die Seele umfaßt.

Unter den Entstehungsbedingungen der sozialen Geistesart ist für uns nur von Belang der Unterschied der Liebe, die auf Bluts-

verwandtschaft beruht, und der anderen, bei der die Verwandtschaft rein geistig begründet ist. Wenn man berücksichtigt, daß schließlich alle Menschen durch die Gattung einander ähnlich und verwandt sind, so verschwindet der schroffe Unterschied. Es kann aber nicht geleugnet werden, daß die im Bewußtsein wirkende nahe Blutsverwandtschaft noch immer stärker bindet als das bloße gemeinsame Menschentum. Auf Abstammungsverhältnissen beruht denn auch die höchste irdische Erscheinungsform des sozialen Typus: die Mutter. Wir betrachten sie hier nicht nur als Instinktwesen, sondern als geistige Lebensform, in der die Liebesinstinkte zu einem die ganze Person organisierenden Lebenswillen geworden sind. Dieser soziale Typus scheint am tiefsten in das Geheimnis alles Lebens hinabzureichen. In den „Müttern“ tritt der Urgrund des Lebens in Erscheinung. Väter, Geschwister und andere Verwandte sind durch ihre Lebensbestimmung viel weniger zu rein sozialen Naturen ausersehen. — Und doch ist das Geheimnis nicht geringer, wenn ein Mensch ohne das Band der Blutsbeziehung in seinem ganzen Dasein für einen anderen aufgeht. Das Weib ist, auch außerhalb erotischer Beziehungen, hierzu am ursprünglichsten veranlagt. Tiefste Freundschaften sind daher immer Freundschaften zwischen Menschen verschiedenen Geschlechts, mindestens im Hinblick auf den seelischen Geschlechtstypus. Die Frau lebt durch die Liebe; der Mann aber liebt das gestaltete Werk am tiefsten. In diesem Unterschied der typischen Lebensform ist zugleich die ewige Tragik der Liebe ausgesprochen, die in der Weltstruktur selber liegt und von der nur — die Liebe erlöst. Es ist ferner denkbar, daß ein Mensch von Geburt an so konstruiert sei, Freund zu sein. Er findet dann die empirische Befriedigung seines tiefsten Wesens in keinem geistigen Sondergebiet, sondern nur in der einen Lebensbeziehung, in der er als Dienender und Helfender völlig aufgeht. Die Sage kennt mehr solcher Naturen als die Geschichte. Vielleicht, weil die Geschichte dies anspruchslos-innerliche Wesen in ihren Blättern nicht festhält; vielleicht, weil solche innere Größe wirklich selten ist. Und auch diese menschliche Beziehung scheint dann ihre Wurzeln tief ins Metaphysische hinabzustrecken.

Die soziale Gesinnung kann, wie sich schon aus diesen Andeutungen ergibt, einen sehr verschiedenen Umfang haben, ohne daß damit sogleich Werturteile über die Höhe des betreffenden Charakters verbunden werden dürften. Der Freund, die Mutter,

die Gattin finden ihren Lebenssinn in dem Dasein für einen Menschen; es gibt andere, die so organisiert sind, daß sie alle Menschen lieben müssen: der Christ, der Philanthrop, der Kosmopolit aus Herzensanlage.[1]) Naturgemäß leidet unter der Ausbreitung oft genug die Intensität. Die Warnung Rousseaus hat ewige Geltung: „Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares, pour être dispensé d'aimer ses voisins." Die zwischen beiden äußersten Erscheinungen liegenden Lebensformen sind in der Regel durch die Kraft einer bestimmten Gemeinschaft, in der sie leben und für die sie leben, innerlich bestimmt. Ihre ganze Lebensstruktur ist dann in diese überindividuelle Struktur verwachsen: so kann man seine gens, seinen Stamm, seine Nation, seinen Stand und seine Klasse lieben. Aber all diese Erscheinungen kommen für uns nur in Betracht, wenn sie aus der inneren geistigen Struktur, nicht, wenn sie aus dem Schicksal oder äußeren Notwendigkeiten hervorgehen. Oft ist freilich auch ein gewisses Schicksal angeboren und konstitutionell, wie das Los des Sklaven oder des wirklichen Proletariers. Daher entstehen unter diesem Druck die Menschen stärkster Solidarität und Liebeskraft. Indessen verbindet sich damit in der Regel ein politischer Machtwille oder ein religiöser Erlösungsdrang, so daß diese Typen wiederum nicht ganz rein sind.[2])

Ein letzter Unterschied der sozialen Naturen liegt endlich darin, welchem inhaltlichen Wertgebiet sie in ihrem Liebeswillen die größte Förderungskraft zutrauen. Da gibt es Apostel, die die Menschen am tiefsten zu lieben glauben, indem sie ihnen die Wahrheit bringen; andere, die ihnen ökonomisch helfen wollen; wieder andere, die sie zu Bildung und Schönheitssinn emporheben möchten. Und zuletzt diejenigen, deren Liebe beflügelt ist von einer religiösen Sendung: die Messiasnaturen, die nur das ewige Heil predigen und gleichgültig sind gegen zeitliche und irdische Güter. Bei all diesen Menschen ist es in der Regel nicht leicht zu sagen, ob bei ihnen

[1]) Oben streiften wir den Kosmopoliten theoretischer Färbung. Der ästhetische Kosmopolit gehört zu den impressionistischen Naturen.

[2]) Der tiefe Liebesgeist gewisser Juden (nicht zu verwechseln mit der ästhetischen Anempfindung des Proletariates) ist gleichsam das Erbe vieler gedrückter Generationen; auch die Kinder von Wucherern oder ausgetrockneten Kapitalisten neigen oft mit ihrer ganzen Seele zur helfenden Liebe.

der Drang, andern zu helfen, das erste ist, oder ob sie tiefer von den Werten selber bewegt sind und ihnen nur Raum schaffen möchten in fremden Seelen. Und doch wird jemand, der sich für Strukturverhältnisse des Geistes das Auge geschärft hat, im einzelnen darüber nicht im Zweifel sein. Er wird z. B. in Pestalozzi die reine Liebesnatur finden, die nur durch den Willen zu helfen auf allerhand theoretische Spekulationen geführt wird, während er in Fichtes sozialen Ideen mehr die Auswirkung einer politischen Leidenschaft und einer theoretischen Entdeckerfreude als einer elementaren Menschenliebe finden wird. Immer muß daher die Frage aufgeworfen werden, ob einer das Licht bringt, um den anderen zu leuchten, oder ob er ihnen leuchtet, damit es in der Welt Licht werde. Der Erfolg mag zuletzt derselbe sein. Die Gesinnung aber ist strukturell und werthaft durchaus verschieden, und auf sie kommt es hier an.

V.

Es scheint, als ob man den Liebesnaturen als ihr Gegenteil die Haßnaturen gegenüberstellen müßte, während die sozial Gleichgültigen zwischen beiden in der Mitte stehen. Für eine liebeleere Gesinnung lassen sich sehr verschiedene strukturelle Gründe angeben: man kann vom ökonomischen Egoismus erfüllt sein oder von einem Gelehrtenindividualismus; man kann ästhetischer Selbstgenießer sein oder religiöser Einsiedler. Aber diese Erscheinungen gehören zu anderen Lebensformen; und außerdem liegt bei ihnen in der Regel nicht Haß vor, sondern Gleichgültigkeit gegen das fremde Leben. Wenn wir das geistige Phänomen der Liebe erläutert haben als die Hinwendung zu den Wertmöglichkeiten der anderen Seele, so lassen sich zwei Wesensbestimmungen des Hasses denken: er ist entweder Abwendung von den Wertmöglichkeiten des anderen, oder Hinwendung zu dem Wertwidrigen in ihm und der Wille, dies Wertwidrige zu vernichten. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß beides im Haß verbunden ist: das Absehen vom Werthaften, das Hinsehen auf das Wertwidrige. Man kann den andern hassen aus ökonomischen Motiven, weil er schadet; aus ästhetischen Motiven, weil er leiblich oder seelisch „häßlich" (!) ist; aus theoretischen Motiven, weil er irrt; oder aus religiösen Motiven, weil er unheilig ist. Alle diese Gründe des Hasses können aber auch eintreten, wenn der andere nur nach meiner Auffassung so beschaffen ist, wenn er mir also so zu sein scheint,

daß ich ihn hassen muß. Und endlich ist es auch denkbar, daß in mir, dem Hassenden, eine volle Wertverkehrung (eine pathologische Entartung des Wertens) eingetreten ist, so daß ich hasse, was ich lieben müßte. Von den sehr verschiedenen Formen dieser Pathologie soll jedoch hier nicht die Rede sein.

Die Psychologie des Hasses bietet eigentümliche Schwierigkeiten. Unvermeidlich spielen ethische Werturteile hier mit hinein. Rein psychologisch genommen, ist der Haß gegen Menschen von wertwidriger oder wertwidrig scheinender Geistesart einfach eine Tatsache des Lebens. Aber unter dem Einfluß ethischer Überzeugungen entsteht eine Form des Hasses, die besondere Beachtung verdient, weil sie vielleicht einen Hinweis darauf gibt, wie die negative Geistesstruktur des „Hassers" überhaupt zu verstehen ist. Wenn nämlich Liebe die Hinwendung zu den Wertmöglichkeiten der fremden Seele ist, so fordert sie in ihrer höchsten Gestalt noch gar keine wirkliche Wertverfassung im anderen. Ja sie kann sogar über seine wertwidrige Natur hinweg ihm doch noch Sympathie und Förderung gewähren, um das Wertvolle in ihm zu hegen und zu stärken. Wenn man die Liebe in diesem höchsten Sinn faßt, dann kann es gar keinen Haß geben. Oder genauer gesagt: der Haß gilt dann dem Schädlichen, dem Unwahren, dem Häßlichen, dem Unheiligen rein als Wertwesenheit, nicht aber der Person, dem von ihr ergriffenen Menschen.[1]) Vielmehr würde für den ethischen Standpunkt emporhebender Liebe auch der Schädling, der Lügner, der seelisch Häßliche und der Frevler noch immer emporhebende Liebe verdienen. Der Haß dürfte sich dann nie auf den ganzen Menschen richten, er dürfte von keinem Vernichtungswillen, sondern müßte von einem Veredlungswillen begleitet sein. Eine solche Gesinnung aber, auf Personen gerichtet, ist gar kein Haß mehr, sondern die Liebe darin hat den Haß gegen den Menschen gleichsam aufgesogen. Und von dieser ethischen Höhe gesehen ist der Haß gegen Menschen selbst das absolut Wertwidrige, weil er die Wertmöglichkeiten nicht sieht, sondern durch seine Kälte erfrieren läßt.

Unzweifelhaft aber gibt es doch auch Haß gegen Menschen als psychologische Tatsache. Wie nun, wenn dieser Haß gar nichts Ursprüngliches wäre, sondern immer nur die Entartung oder Enttäuschung einer tiefer liegenden Liebe? Gewiß, man haßt *das* Wertwidrige. Aber *den* Wertwidrigen haßt man nur, weil er

[1]) Der ideale Christ z. B. haßt *das* Schlechte, nicht *den* Schlechten.

unsere positiven Werterwartungen enttäuscht, und vielleicht um so tiefer, je höhere positive Werterwartungen man auf ihn gesetzt hat. Dann wäre der Haß gegen Menschen eigentlich nur ein Ressentimenthaß, eine enttäuschte Liebe. Und in der Lebensform des Hassers — mag er nun einen oder eine Gruppe oder alle Menschen hassen — schlummerte im Kern doch der soziale Typus. Nämlich so: den Menschen als solchen liebt er, gerade weil die Liebe sein tiefstes Lebensbedürfnis ist, und hofft von ihm alles Wertvolle; das Wertwidrige als solches haßt er. Wenn er nun das Wertwidrige im Menschen findet, so schlägt seine Erwartung in Enttäuschung um, und Haß entsteht nur deshalb, weil sich da eigentlich verstohlen eine Liebe bilden wollte. Er rechnet dem Menschen zu, was er vielleicht der Struktur der Welt oder der negativen Seite des Wertreiches zurechnen „sollte". Und wenn es wahr ist, daß der Haß nach einem psychologischen Gesetz im Hassen wächst, so nimmt er die Kraft dazu von dem in der Tiefe noch glimmenden positiven Ideal, das er gleichsam immer wieder von neuem erst totschlagen muß. Wer nicht an den Menschen glaubt, kann ihn auch nicht hassen.

Endlich tritt beim Hasser leicht eine theoretische Verallgemeinerung hinzu. Die Enttäuschung, die er von einem erfahren hat, dehnt sich auf dessen gesamte Gruppe aus. So entstehen die Männer, die die Frauen hassen, und die Frauen, die die Männer hassen. Andere kommen so zum Haß gegen die Geistlichen oder gegen die Lehrer oder gegen alle Rothaarigen. Am tiefsten aber geht die Umkehrung des sozialen Typus bei dem Menschenfeind überhaupt. Er ist wohl immer aus Enttäuschungen, oft von Jugendhoffnungen oder Phantasiegebilden, entstanden. Deshalb geht dieser Typus nur selten dazu über, den Menschen zu schaden oder sie zu vernichten; sondern er begnügt sich mit dem Rückzug in sich selbst und einer schmerzlichen Abkehr von dem, was im Grunde noch immer sein Glaube bleibt. Höchstens kommt es zu einer philosophisch verhärteten Menschenverachtung. Die aktiven Menschenfeinde sind aus ganz anderem Holz geschnitzt. Sie sind extreme Erscheinungen des Machttypus, oder sie bedeuten überhaupt eine konstitutionelle Erkrankung des Wertlebens, denen wir mit den Mitteln einer auf das Sinnhafte gerichteten Psychologie nicht mehr nahekommen.

---

5. Der Machtmensch.

I.

Nur in äußerster begrifflicher Isolierung ist es möglich, die gemeinschaftstiftenden Geistesakte von denjenigen zu trennen, auf denen die gesellschaftliche Überordnung und Unterordnung beruht. In jeder wirklichen Vereinigung von Menschen ist beides eng miteinander verbunden. Aber eine auf die geistige Struktur gerichtete Analyse unterscheidet den durchaus verschiedenen Sinn, der in der fördernden Hinwendung zu fremdem Leben und in der Aufprägung eigener Werte auf den Daseinskreis des anderen liegt. Wir haben für die geistigen Erscheinungen, die die Herrschaftsverhältnisse begründen, den allgemeinen Namen Macht gewählt. Gewiß ist er Mißverständnissen ausgesetzt, vor allem der Verwechslung mit Gewalt und Zwang, die nur letzte physische Ausläufer der Macht sind.[1]) Aber es muß entschieden betónt werden, daß Machtverhältnisse und Abhängigkeitsverhältnisse zu den Urtatsachen des Lebens gehören, die nur mit der menschlichen Natur selbst beseitigt werden können. Wer sie ausrotten möchte, findet sich plötzlich vor der Erkenntnis, daß er auch dazu noch Macht brauchen würde, oder gar, daß er schon in ihrer Anwendung begriffen ist.

Allerdings scheint die Macht zunächst nur eine gesellschaftliche Form zu sein, in der sich die vier inhaltlichen Wertgebiete auswirken. Wenn einer dem andern überlegen ist, so kann er es sein durch seine Intelligenz und tatsächliche Kenntnisse; oder durch ökonomische und technische Mittel, die ihm zur Verfügung stehen; oder durch inneren Reichtum und Geschlossenheit der Person, oder endlich durch eine religiöse Wertgewißheit, die von den anderen als ein Gotterfülltsein empfunden wird. In irgend einer dieser Formen wird sich die Macht immer „äußern" müssen. Aber es ist nun doch etwas Besonderes, wenn ein Mensch nicht auf eines dieser einzelnen Wertgebiete eingestellt ist, sondern wenn er sein Zentrum in der gleichsam formalen Eigenschaft des Mächtigseins hat. Zu

[1]) Man denke an das berühmte Wort von Clausewitz: „Der Krieg ist die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln."



aller inhaltlichen Beschaffenheit der Werte kommt als ein Neues noch die Kraft des Wertlebens hinzu. Diese Energie ist zunächst etwas Inneres, der einzelnen Natur Angehöriges. Aber sie strahlt auch in den gesellschaftlichen Beziehungen aus, insofern die Kraft des eigenen Wertlebens eine Vorbedingung dafür ist, sie anderen aufzuprägen. Soll unter Macht ein gesellschaftliches Phänomen verstanden werden, so ist diese Hinwendung zum anderen ihr wesentlich. Macht ist also die Fähigkeit und (meist auch) der Wille, die eigene Wertrichtung in den anderen als dauerndes oder vorübergehendes Motiv zu setzen.

Wenn die ausgesprochenste Erscheinungsform der Liebe darin gefunden wurde, daß sie sich der fremden Seele unabhängig von ihrer tatsächlichen Wertkonstitution, nur um ihrer Wertmöglichkeiten willen, zuwenden konnte, so zeigt das Machtgebiet etwas Ähnliches darin, daß die reine Machtnatur, unabhängig von allen besonderen Äußerungsformen, sich selbst als Macht fühlen möchte, und daß sie nur darin ihren eigentümlichen Lebenssinn erfüllt. Wir sagten, daß in jener reinen Liebe schon ein religiöses Moment anklinge, weil sie dunkel auf die Totalität des Lebens bezogen sei. Hier ist ebenfalls ein totales Lebensgefühl von religiöser Grundfärbung vorhanden: Selbstbejahung des eigenen Wesens, vor aller Einzelleistung, Vitalität, Daseinsenergie. Wo dies als ursprünglicher Lebensdrang, nicht als rationale Zweckeinstellung auftritt, stehen wir der Lebensform des Machtmenschen gegenüber.

Das ganze menschliche Leben ist von Macht- und Rivalitätsverhältnissen durchzogen. Auch in den bescheidensten und engsten Kreisen spielen sie eine Rolle. Jeder einzelne ist irgendwie ein Machtzentrum und auch wieder ein Machtobjekt. Am sichtbarsten wird diese Seite des Lebens in der organisierten Kollektivmacht des Staates. Da er (der Idee nach) in einer Menschengruppe und innerhalb eines Gebietes die höchste (souveräne) Macht darstellt, so sind auch alle einzelnen und untergeordneten Machtäußerungen irgendwie auf ihn bezogen, durch ihn ermöglicht, durch ihn eingeengt oder gegen ihn gerichtet. Deshalb tragen alle Erscheinungen der Machtbeziehungen einen Stil an sich, den man im erweiterten Sinne als politisch bezeichnen könnte. Wir werden deshalb den Machtmenschen gelegentlich geradezu den politischen Menschen nennen, mag er auch in Verhältnissen leben, die man noch nicht als direkt politisch bezeichnen kann (vgl. oben S. 62).

Die Wirkungen der Macht auf den anderen zeigen sich immer in der Form der Determination. Die Macht setzt im anderen Motive, entweder direkte Motive durch die Kraft der Nützlichkeit, Wahrheit, Schönheit, Heiligkeit, oder indirekte dadurch, daß der ökonomische Egoismus des anderen als Hebel für Zwecke benutzt wird, die dem Inhaber der Macht wertvoll sind. Ja sie greift zuletzt auch in das physische Gebiet über und wird zum einfachen materiellen Zwang.[1]) Wie der Krieg nur die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln ist, so kann man allgemein sagen, daß auch der Zwang nur die Fortsetzung der motivsetzenden Determination mit anderen Mitteln sei. Zum Geistesleben gehört die Macht nur, sofern ihre Mittel und Ziele irgendwie im Seelischen liegen, und wäre es auch nur jenes formale Ziel des eigenen Machtbewußtseins und Machtgenusses.

Diese formale Macht wird aber auch mit einem anderen Namen bezeichnet, der mehr negativ die Unabhängigkeit von fremder Macht ausdrückt. Man spricht von Freiheit, und zwar in dem dreifachen Sinne: 1. der Freiheit vom physischen Zwange (= Freiheit des Handelns); 2. Freiheit vom fremden wertsetzenden Willen, von fremder entscheidender Motivsetzung (= Freiheit des Wollens); 3. und höchstens: Freiheit von den eigenen Leidenschaften und wertwidrigen Antrieben (= innere Freiheit, Selbstbestimmung, Autonomie der eigenen Wertsetzung). Die letzte Form ist unverkennbar schon etwas ausgesprochen Ethisches. Von all diesen Erscheinungen, die man als soziologische und moralische bezeichnen könnte, ist dann zu unterscheiden diejenige Macht und Freiheit, die die positive Rechtsordnung gewährt. Das (subjektive) Recht im Sinne eines Anspruches (auf Tun oder Haben oder Sein) ist auch eine Form der Macht und der Freiheit; jedoch liegen hier komplizierte künstliche Regelungen durch einen überindividuellen, konstruierten Kollektivwillen vor. Das Recht ist kein einfaches, sondern ein sehr zusammengesetztes geistiges Phänomen. Im folgenden muß also diese Art von Machtverhältnissen zunächst beiseite gelassen werden, obwohl sie gerade in der historisch reinsten Er-

---

[1]) Streng genommen ist auch der physische Zwang noch eine Determination, die sich an den primitiven Selbsterhaltungswillen wendet. Niemand muß müssen; er kann auf das Leben verzichten, wie der Bürgermeister von Cork. „Wer sterben kann, wer will denn den zwingen?" (Fichte).



scheinung des Machtwillens, dem Römertum, als ein System der Willensregelung von höchster Feinheit erscheint.

II.

Der reine Machtmensch stellt alle Wertgebiete des Lebens in den Dienst seines Machtwillens. Für ihn ist zunächst die Erkenntnis nur ein Mittel zur Herrschaft. Der Satz: Wissen ist Macht, den wir bei dem ökonomischen Typus auf die technische Verwertung des Wissens deuteten, empfängt für ihn den Sinn, daß er durch eine gesellschaftliche Technik über die Menschen herrschen möchte. In der Soziologie der Positivisten hat von Anfang an ein politisches Motiv mitgeklungen. Für den Politiker steht natürlich die Wissenschaft vom Menschen im Vordergrunde des Interesses. Und zwar studiert er die Menschen mit einem ganz eigenen Auge. Es ist ihm nicht zu tun um eine kühle Systematisierung ihrer Arten und eine objektive Beobachtung ihres Verhaltens; sondern er stellt seinen Blick von vornherein auf die Ansatzpunkte ein, von denen aus man den Menschen in Bewegung setzen kann: er späht gleichsam die günstigsten Motivationsstellen aus. Seine Menschenkenntnis ist eine Art Hebelkenntnis, nicht eine bloß theoretische Begriffsbildung. Er ist geneigt, zunächst alltägliche und niedrige Motivationsformen zu vermuten, weil die Mehrzahl der Menschen tatsächlich von diesen Seiten aus zu bewegen ist. Jeder hat seinen Preis, man muß ihn nur zahlen. So hat der klassische Begründer der Politik, freilich in Anlehnung an antike Vorbilder, den Menschen als einen Triebmechanismus verstanden, der durch Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Belohnung zu lenken ist.[1]) Er hat den praktischen Politiker davor gewarnt, die Menschen zu idealisieren. Man muß realistisch denken, wenn man herrschen will. In der Politik heißt Menschenkenntnis so viel wie die Kenntnis der „Brauchbarkeit" des Einzelnen. Menschen sind da wie Schachfiguren oder wie Rechenpfennige. Machiavellis Jünger, Friedrich der Große, hat dieselbe verächtliche Ansicht von den Menschen, w i e s i e s i n d, gehegt: „Darum müssen die Schulmeister sich Mühe geben, daß die Leute Attachement zur Religion behalten, und sie so weit bringen, daß sie nicht stehlen

[1]) Vieles, was Machiavelli gesagt hat, verliert das Befremdende, wenn man es ansieht als eine i s o l i e r t e p o l i t i s c h e P s y c h o l o g i e. Galilei untersuchte den Fall im luftleeren Raum. Machiavelli den menschlichen Triebmechanismus in der moralfreien Gesellschaft.



und nicht morden. Diebereien werden indessen nicht aufhören, das liegt in der menschlichen Natur; denn natürlicherweise ist alles Volk diebisch, auch andere Leute und solche, die bei den Kassen sind und sonst Gelegenheit haben.“ [1])

Man darf dabei allerdings nicht vergessen, daß der politische Liberalismus die Struktur der Menschen im politischen Zusammenhange allmählich veredelt und sie aus bloßen Mitteln oder Objekten der Politik zu ihren Mitträgern und Subjekten gemacht hat. Aber es bleibt noch heute so: der Politiker muß ein realistischer Menschenkenner sein; er muß die Leute nehmen, wie sie wirklich sind, während der Pädagog in ihnen mehr das sieht, was sie sein können. Für die Politik ist der Mensch ein Mittel, günstigstenfalls ein Mittel zu seinem eigenen Heile.[2])

So kann denn auch die Wahrheit zu einem politischen Mittel herabgedrückt werden. Ein großes Problem der Politik bleibt noch immer, ob es politischer sei, mit der Wahrheit zu arbeiten oder sich der zweckmäßigen Verhüllung zu bedienen. Aber nur um die Zweckmäßigkeit dreht sich die Frage innerhalb des isolierten politischen Systems: nicht darum, ob es sittlicher sei oder ob dem Eigengesetz des Erkenntnisgebietes Genüge geschehe. Und diese Frage kann nur von Fall zu Fall entschieden werden. Wer die Wahrheit für das höchste Gesetz hält, kann nicht die Macht (z. B. den Bestand der staatlichen Kollektivmacht) für das höchste halten. Wer aber dieser einseitigen Lebensbestimmung lebt, für den gilt wahr und unwahr gleich, wenn es nur dem Machtsystem dient. In der Isolierung der Wertgebiete, die wir hier versuchen, ist das Ziel (die Macht) der Idee nach der höchste Wert und steht als solcher jenseits aller Diskussion. Wahrheit kommt nur als untergeordnetes (technisches) Mittel in Frage, solange wir nicht über die Grenzen einer bloß politischen Ethik hinausgehen. Man hat hier das Gefühl einer unerhörten Immoralität. Aber wir reden nur von Psychologie, und die Tatsachen geben uns recht. Der Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel“ lüftet nur den Schleier von der Bewußtseinsstruktur des reinen Politikers. In einem

---

[1]) Kabinettsschreiben an den Minister von Zedlitz, 5. September 1779. Vgl. auch seine Abhandlung: „L'amour propre comme principe de la vertu.“

[2]) Das schließt nicht aus, daß das Ziel des Politikers ein ideales sei und daß er sich vielfach zugleich als Erzieher fühlt. Aber das ist nicht mehr der reine, isolierte Politiker.

sittlich-religiösen Zusammenhange würde diese einseitige Machtmoral keine Anerkennung finden. Aber z. B. dem Volke, dessen Unreife man kennt, eine Niederlage zu verheimlichen, damit das Volk selbst nicht ins Verderben stürze, ist zwar eine Sünde gegen das Ethos der Wahrhaftigkeit; jedoch unter Umständen ein ethischer Dienst an einem Lebenswert, der hier, wo es sich nicht um das reine Gesetz des theoretischen Gebietes handeln kann, unzweifelhaft voransteht. Wahrheiten sind im gesellschaftlichen Sinne nicht immer aufbauend, sondern oft von katastrophaler Wirkung.

Es gehört in diesen Zusammenhang, daß gewisse soziale Theorien nicht deshalb berechtigt und verständlich sind, weil sie objektive Tatsachen richtig beschreiben und auf gesetzliche Zusammenhänge bringen, sondern deshalb, weil sie einen erhöhten Lebens- und Siegeswillen erzeugen. Der Marxismus z. B. ist eine solche Kampfdoktrin; die Überzeugung von dem führenden Weltberuf des eigenen Volkes (die eigentlich alle großen Kulturvölker haben) gleichfalls. Politische Theorien wie geschichtsphilosophische Konstruktionen haben ihre Wurzel oft mehr in dem Willen zum Leben als in den nackten historisch-gesellschaftlichen Tatsachen und dem Willen zu reiner Objektivität. Alfred Fouillée hat für diese den Macht- und Lebenswillen beflügelnden Ideen den Namen der idées-forces gebildet. Er hat damit die Lehre des Pragmatismus, daß die Wahrheit eine Kraft, nicht ein Spiegel sei, nur auf das politische Gebiet übertragen und angewandt. Und so erhebt sich denn im Zusammenhang politischer Machtgegensätze die Frage: „was ist Wahrheit?", noch ehe die Frage auftritt, ob man ihr folgen solle.

Wie sehr dieser Daseinswille, dieser Selbstbehauptungstrieb in unsere theoretischen Überzeugungen hineinwirkt, kommt uns nicht stark genug zum Bewußtsein. Wir alle leben mit irgendwelchen Fiktionen, die uns das Leben möglich machen und uns eine Stellung über dem Leben verleihen sollen. Bis zur äußersten Paradoxie geht die Formulierung von Nietzsche: „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von Lebewesen nicht leben könnte." [1])

[1]) WW. (Taschenausgabe) IX, 275.—VIII, 12 f.; ferner: „Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls" (Wille zur Macht III, 534). „Die Erkenntnis arbeitet als Werkzeug der Macht" (III, 307). Vgl. A. Riehl, Nietzsche, 6. Aufl., Stuttgart 1920, S. 71 f. 128 ff. — Zu dem Thema: Politik und Aufrichtigkeit vgl. auch Karl Groos, Bismarck im eigenen Urteil, Stuttgart 1920, S. 15 ff. 44 ff.

Um die neuesten politischen Vorgänge und ihr Verhältnis zur Wahrheit zu verstehen, muß man sich erinnern, daß in Deutschland dieser Standpunkt niemals zu irgendwelcher Bedeutung durchgedrungen ist, daß aber in den angelsächsischen Ländern der Pragmatismus beinahe die herrschende Form der Erkenntnistheorie geworden war.

Für den tiefer blickenden Psychologen zeigt sich zuletzt das eigenartige Phänomen, daß auf dem Boden der rein politischen Seelenstruktur das Organ für Objektivität und Wahrheit überhaupt abstirbt. Wer immer im Kampfe steht, für den wird das, was er will und was er glaubt, zu einer so selbstverständlichen „Wahrheit", daß er für eine objektive, gerecht abwägende[1]) Einstellung überhaupt jeden Sinn verliert. Die bezeichnende Wirkung dieser konstitutionellen Entartung des Wahrheitssinnes äußert sich darin, daß das „Rhetorische" gleichsam die ganze Persönlichkeit zu durchwuchern scheint. Es kommt zuletzt nur noch auf Überredung, nicht mehr auf Überzeugung an. Nicht also Wissenschaft, sondern Rhetorik gehört zum Stil des Machtmenschen. Überall in der Welt, wo es auf politische Zwecke ankam, bei den griechischen Sophisten der klassischen und der Kaiserzeit, bei den Römern seit Cicero, bei den protestantischen und jesuitischen Kirchenpolitikern, bei den Diplomaten der höfischen Zeit, ja schließlich bei den romanischen Völkern überhaupt, hat das rhetorische Bildungsideal den Vorrang vor dem philosophischen. Wenn Plato seine Politik auf einen anderen Boden stellen wollte, als die Protagoras und Gorgias, Thrasymachos und Kallikles, so bedeutet dies, daß er die Einseitigkeit der bloß politischen Lebensform überwindet durch den Geist reinen Wahrheitsuchens und sittlicher Wahrhaftigkeit. Er stellt den theoretischen Menschen über den politischen. Aber man wird sich erinnern, daß auch er gelegentlich den frommen Betrug in seinem Staate anwendet.

Die neue Psychopathologie hat den meines Erachtens richtigen Nachweis geführt, daß auch in den hysterischen Störungen des Seelenlebens die natürlichen Machttendenzen eine bestimmende Rolle spielen. Noch in den krankhaften Fiktionen, mit denen sich seelisch minderwertige Naturen umgeben und die sie unter Umständen zu einem ganzen verschrobenen Lebensplan ausgestalten, ist der Wille, „oben", nicht „unten" zu sein, Ausgangspunkt und Leitmotiv. Nur

---

[1]) Gerechtigkeit und Wahrheitssinn stammen aus der gleichen Wurzel.

vom Machtwillen aus sind diese oft tief eingewurzelten Selbsttäuschungen zu verstehen. Ich verweise auf Alfred Adler, der diese Theorie, angeregt durch Vaihingers Philosophie des „Alsob", in einer freilich philosophisch recht unscharfen Weise durchgeführt hat.[1]) Man kann diese Gedanken dahin verallgemeinern, daß das „Scheinenwollen" zum Grundcharakter des Politikers gehört. —

Die Beziehungen des politischen Menschen zum ökonomischen Gebiet sind sehr eindeutig. Reichtum an nützlichen Gütern ist immer ein politisches Mittel, nicht nur wegen der Freiheit vom Druck und Zwang der Natur, den er gewährt, sondern weil damit zugleich Motivkräfte für die Beeinflussung anderer gegeben sind. Denn die Rechnung, daß die Mehrzahl der Menschen dem ökonomischen Typus angehöre oder doch starke Züge von ihm in sich trage, ist in der Regel richtig. Trotzdem ist der politische Mensch nicht mit dem wirtschaftlichen zu verwechseln. Denn die Art, wie er erwirbt, ist in den meisten Fällen nicht die rein ökonomische, sondern die politische. Durch Diplomatie und Verhandlungen, durch Eroberung oder Zwang erwirbt man sich Güter, auch ohne dem immanenten Gesetz der Wirtschaft, der Sparsamkeit und Arbeitsamkeit, zu folgen. Es muß daher genau beachtet werden, wie viele politische Züge in Zielsetzung und Mittelwahl sich bei einem Menschen zeigen, der in die Wirtschaft eingreift. Das moderne Unternehmertum z. B. ist gewiß nicht rein ökonomisch, sondern es liegen ihm politische Verhältnisse zugrunde. Und das Ziel großer Unternehmungen ist oft genug weniger der Erwerb, als Machtentfaltung im großen Stile, Herrschaft nicht nur über materielle Güter, sondern über Menschen. So erscheint also das Ökonomische hier dem politischen Wertgebiete untergeordnet.

Auch das Ästhetische ist bei dem politischen Menschentypus nur ein Glied in der Kette von Mitteln, die der Entfaltung des Machtwillens dienen sollen. Deshalb spielt die Kunst hier eine mehr dekorative Rolle: Prunk ist ein Symbol der Macht, der Freiheit von beengender Dürftigkeit. Die Insignien der Macht haben immer etwas Blendendes, Ehrfurcht Gebietendes, Suggestives. Überhaupt soll die Kunst um ihrer Suggestivkraft willen benutzt werden: man denke an die Musik im Dienste des Militärs, an den rednerischen

---

[1]) Alfred Adler, Über den nervösen Charakter, 2. Aufl., Wiesbaden 1919, besonders S. 148 ff.



Prunk im Dienste der Volksbeeinflussung, an Jahrhunderte überdauernde Bauten, die einen großen Namen fortpflanzen sollen. Die höfische Kunst behält bis in unsere Tage immer etwas von diesem kunstfremden Zug.

Noch in einem anderen Sinne spielt das Ästhetische in die Psychologie der Macht hinein. Der Machtsuchende hat oft, als tragische Anlage, eine weitausgreifende Phantasie, mit der er sich selbst umhüllt, statt Menschen und Verhältnisse realistisch abzuwägen. Vielleicht steht dieser Typus an der Grenze zwischen dem ästhetischen und dem politischen Menschen. Große Entwürfe, weltgestaltende Gedanken werden aber nicht ohne eine baukräftige Phantasie gefaßt. Die Machtnatur spielt mit diesen Gedanken und berauscht sich an ihnen. Eine ausschweifende Phantasie ist es, die sie in das Verhängnis verstrickt, mit den Realitäten des Lebens zusammenzustoßen. Und doch finden wir schon auf niederen Stufen das Experimentieren mit der eigenen Kraft, eine eigentümliche Art von Spiel, in dem die Vorbereitung auf den Ernstfall erfolgt. Der Sport ist eine solche Mischung von Körperbeherrschung, Wettbewerb und Spiel; man darf seine Bedeutung für die Schulung persönlicher Energie nicht unterschätzen. Der Mann trainiert sich im Sport für Ernstleistungen.[1]) Eine parallele Erscheinung ist bei der Frau das Phantasiespiel, in dem sie sich der Macht ihrer körperlichen Anmut und ihrer seelischen Reize bewußt wird. Koketterie und Flirt, ursprünglich Äußerungen einer ästhetisch gefärbten Erotik, können zu reinen Machtäußerungen werden, wenn nichts anderes als der Wille, im Wettbewerb zu siegen und die Männer zu beherrschen, dahinter steht. Der Flirt ist daher das weibliche Gegenstück zum Sport, mag beides auch in der Wirklichkeit auf beide Geschlechter verteilt sein. Aber zu der eigensten Vollendung der ästhetisch-seelischen Tendenzen, zu einer inneren Form, gelangt der Machtmensch nicht. Dazu ist er zu einseitig auf das Moment der äußeren Wirkung, auf Anspannung nach außen gerichtet. Wilhelm v. Humboldt hat sich nie ganz der politischen Welt verschrieben, weil er sie fast für das einzige hielt, was den Menschen innerlich nicht bereichere.[2]) —

---

[1]) Vgl. Karl Groos (Die Spiele der Tiere; Die Spiele der Menschen, Jena 1896/9) über Kampfspiele. — Vgl. auch a. a. O. über die Kampftriebe bei Bismarck.

[2]) An Charlotte Diede, 3. Mai 1826 und öfter.

Das Verhältnis des Machtmenschen zur Gemeinschaft zeigt eine eigentümliche Doppelseitigkeit. An sich ist ein scharfer Gegensatz zwischen dem Willen, über Menschen zu herrschen, und dem Willen, sie um ihrer selbst willen seelisch zu fördern. Beide verhalten sich in ihren äußersten Zuspitzungen wie Kampf und Liebe. Beides scheint also nicht nebeneinander in einer Seele Raum zu haben. Der reine Politiker ist der Mensch der Selbstbetonung und Selbstdurchsetzung. Er ist daher in der Regel kein warmherziger Menschenfreund, sondern ein Menschenverächter. Wer wirklich herrschen will, kann sich nicht hingeben und sich seiner selbst entäußern. Wer selbst etwas „gelten" will, ist nicht geneigt, für andere zu leben. Nietzsche dessen Machtwille freilich eine stark ästhetische Färbung zeigt, war mit innerer Notwendigkeit Gegner jener sozialen Gesinnung, jenes Liebesgeistes, den er als „Herdenmoral" abstempelt. In diesem Werturteile spiegelt sich nur der allgemeine Gegensatz des Aristokraten und der Masse. Der Wille zur Macht hebt sich über die anderen heraus; er fordert Anerkennung und Ehre und strebt nach Freiheit, während in der Liebe immer Bindung enthalten ist.

Nun aber zeigt die Wirklichkeit diesen reinen Typus des politischen Menschen selten. Die höchste Macht erscheint doch immer als Kollektivmacht. Diese aber setzt voraus, daß Menschen sich zunächst zusammengehörig fühlen und füreinander leben. Hier ist also ein soziales Band gegeben. Wer zum persönlichen Träger und Vollstrecker dieser Kollektivmacht werden will, der muß etwas vom Geiste der Gemeinschaft in sich aufnehmen. Er handelt für seine Genossen, indem er sie beherrscht. Diese Synthese fällt, wie wir sehen werden, als Synthese schon in das ethische Gebiet. Der bloße, reine, individualistische Politiker ist Unterdrücker, absoluter Herrenmensch; er fühlt sich als den Einzigen und nimmt die anderen als sein Eigentum. Der Inhaber einer sozial fundierten Macht hingegen ist immer zugleich „Führer", er will beglücken und fördern, indem er herrscht. Er bedarf aber auch der Anerkennung (also, wie wir sehen werden, einer rechtlichen Basis). Seine Macht ruht geradezu auf der Einigkeit und Gemeinschaft derer, die er führt; er muß ihnen also auch etwas vom sozialen Liebesgeist zurückgeben. Ist dieses Machtverhältnis wirklich auf Liebe gegründet, so haben wir das patriarchalische System; ist es auf Recht gegründet, so haben wir den rechtlich gebundenen Herrscher; ist es auf

Schmeichelei und Unterwerfung unter die Masseninstinkte (schlechte Popularität) gegründet, so haben wir den Demagogen.[1]) Ruht es auf geistiger Überlegenheit, auf persönlicher Kraft und dem hochherzigen Willen, im Herrschen zu dienen, so haben wir den echten Führergeist, der seine Macht nur im Dienste des Ganzen verwertet und sie als eine ethische Verpflichtung gegenüber den ihm Folgenden ansieht. Aber es ist klar, daß hier schon eine enge Verflechtung des sozialen und des politischen Motivs vorliegt und daß dadurch ethische Kategorien entstehen, die wir zunächst aus unserer psychologischen Betrachtung ausgeschieden haben. Erst im 3. und 4. Abschnitt werden wir diesen Problemen nachgehen. In äußerster Isolierung betrachtet ist der Machtmensch das Widerspiel der sozialen Natur; d. h. auf Befriedigung des eigenen Daseinstriebes gerichtet, und wäre es auch auf Kosten anderer. —

Wenn die Kategorien des Machtgebietes auf das religiöse Verhalten übertragen werden, so erscheint das gesamte Leben unter dem Gesichtspunkt von Machtverhältnissen und Willenstaten. Gott wird hier vorzugsweise als Machtpersönlichkeit verstanden: durch die bloße Freiheit seines Wollens hat er die Welt aus dem Nichts ins Leben gerufen; im Anfang also war die Tat. In ihm selbst ist das Maximum von Realität (ein logisch absolut Undenkbares und schon in der Bezeichnung Widerspruchsvolles) enthalten; denn die kleinste Negation würde seiner Macht Schranken setzen. Gott ist der Allmächtige, der die Welt schafft, erhält und regiert.[2])

Es könnte befremdend erscheinen, daß der Machtmensch sein religiöses Bewußtsein durch ein Symbol ausdrückt, das ihm als Menschen die größte Abhängigkeit zum Schicksal macht. Aber wenn man sich wirklich in die Psychologie des Machtstrebens hineinversetzt, so wird es begreiflich, daß derjenige, dessen ganzes

---

[1]) Vgl. Plato, Gorgias.

[2]) Vgl. Dilthey, Gesammelte Schriften Bd. II, S. 15 über die römische Willensstellung: „So wird die Welt unter folgenden Begriffen gefaßt. Die Grundlage bildet ihr von den Griechen gefundener gedankenmäßiger Zusammenhang. Dieser aber wird nun erfüllt mit dem Begriff eines Imperium der Gottheit, eines Weltregimentes. Eine einzige Legislation umfaßt alle lebenden Geschöpfe, insbesonders die Menschen. Diese richtet sich an die Menschen als verantwortliche, straffähige Wesen, die daher frei sein müssen. So grenzen sich das Imperium Gottes, die Herrschaftssphäre und Rechtsordnung des Staates und die Herrschaftssphäre des freien Willens gegeneinander ab."

Wesen auf Herrschaft angelegt ist, die Grenzen seiner Freiheit am tiefsten empfindet, und daß er folglich unter keiner anderen Seite des Lebens so qualvoll leidet, wie unter seiner Abhängigkeit. Aber dies ist doch nur die eine Seite der Sache, die in jeder Form der Religiosität eine Rolle spielt. Gewiß, der Herrscher fühlt sich als Diener Gottes. Eben deshalb aber fühlt er sich auch als Beauftragten Gottes. Er denkt sich seine Macht geradezu als ein Lehen, das er von der höchsten Weltmacht empfangen hat. Das Gottesgnadentum ist nicht etwa nur eine zweifelhafte staatsrechtliche Konstruktion, die aus der Verlegenheit gegenüber der Theorie der Volkssouveränität helfen soll, sondern es wurzelt in der Psychologie dieses Typus. Eine vom Volk übertragene Macht ist ein aus sozial-ethischen Wurzeln erwachsener juristischer Begriff; aber psychologisch ist es absolut unmöglich, eine Macht zu übertragen: man hat sie oder hat sie nicht. Sie ist im Kern doch eine ursprüngliche geistige Ausstattung der Seele; sie ist ferner Produkt bestimmter gegebener soziologischer Verhältnisse. Die Macht aber, die nur durch juristische Konstruktionen und papierene Verfassungen gegeben wird, ist nun einmal sehr gering, mag man auch ein „leider" hinzuzufügen geneigt sein. Also ist diese metaphysische Herleitung aus einer Gnade Gottes immer noch ein glückliches Symbol für das zugrundeliegende Erlebnis. Wird nun dieses Erlebnis ganz rein religiös genommen, so entsteht psychologisch folgerichtig die Staatsform der Theokratie[1]): Gott erscheint als der eigentliche und wahre Herrscher, Frömmigkeit und Staatsgesinnung fallen zusammen. Davon muß streng unterschieden werden die ganz andere geistige Struktur, die vom Politischen ausgeht und sich der religiösen Vorstellungen, wie sie im Volke verwurzelt sind, als eines zweckmäßigen Machtmittels bedient. Nur dieser Fall gehört zum rein politischen Typus. Denn Religion als ein Volkslenkungsmittel ist nicht mehr reine Religion, sondern ein politisches Instrument. Endlich besteht ein dritter Zusammenhang zwischen Politik und Religion. Wo die Religiosität ganz oder überwiegend aus der Wurzel politischer Geistesart entspringt, da werden die Beziehungen zwischen Gott und Seele nach dem Schema von politischen und rechtlichen Kategorien konstruiert: Gott wird dann als der König der Welt, als Herr der Heerscharen, als Bundes-

---

[1]) Max Weber: Charismatischer Staat.

genosse oder als widerstrebender Feind aufgefaßt. Es werden mit ihm Verträge auf Gegenseitigkeit geschlossen, die den Charakter von Handelsverträgen erhalten; sobald ein ökonomisches Moment hinzutritt, oder zu freundschaftlichen Vereinbarungen werden, wenn ein soziales Moment mitspielt. Die Kluft zwischen Gott und Mensch wird leicht durch eine Hierarchie von Herrschafts- und Dienstverhältnissen ausgefüllt, so daß der ganze Bau der Frömmigkeit sich in dem Bilde eines Gottesstaates darstellt. Man muß bei solchen Gedankenbildungen sich den Blick dafür schärfen, wie viel von ihnen aus reiner Andacht, wie viel aus den politischen Realitäten des betreffenden Kulturkreises herstammt.

Noch in der ganz vergeistigten Religiosität spielt doch das seelische Problem von Freiheit und Abhängigkeit eine große Rolle. Der Gegensatz der Schleiermacherschen und Hegelschen Religionsphilosophie hat hierin seinen eigentlichen Brennpunkt: die Religion der Abhängigkeit und die Religion der Freiheit unterscheiden sich nach dem Maß von Willensspontaneität, das der Mensch sich zuschreibt. Nur wo der Mensch politisch frei zu werden beginnt, kann auch sittliche Freiheit in der Religion wirksam werden und umgekehrt. Die alten Helden setzten sich mit ihren Göttern zu Tisch. Der moderne Mensch kann keinen Gott ertragen, der der Welt geringere sittliche Maßstäbe setzte, als der sittliche Mensch sich setzt. So also wird das Ethos der Freiheit eine der wesentlichsten Quellen sittlicher Religiosität.

III.

Die Frage nach der Motivationsform des politischen Typus führt uns in sehr wichtige geistige Zusammenhänge hinein. Betrachten wir sie zunächst in ihrer abstraktesten und einfachsten Gestalt, so versteht es sich von selbst, daß der Wille, den andern überlegen zu sein, das ständige Motiv des Machtmenschen darstellt.[1]) Wenn wir ihn in seiner ganz isolierten Eigenart denken, — gleichsam noch jenseits von Recht und Gemeinschaft —, so ist Grundsatzlosigkeit nur der Ausfluß seines spezifischen Lebens-

[1]) Vgl. A. Vierkandt, Machtverhältnis und Machtmoral, Berlin 1916, S. 37: „Neben der offiziellen Liebesmoral geht bei uns überall eine politische und eine kaufmännische Moral von viel robusterer Art einher, nach der rücksichtslos gehandelt, von der aber nicht mit derselben Offenherzigkeit gesprochen wird."



willens, des Willens, unter allen Umständen „oben“ zu bleiben und das Übergewicht zu behalten. Selbst die Forderung der Sache tritt demgegenüber zurück. Aus jeder konkreten Situation heraus müssen die Mittel mit individueller Anpassung gewählt werden. Das Ziel allein ist unverrückbar: daß er selbst sich durchsetze und daß seine Sache den Sieg behalte.

Auch die Politik (als Sorge um die Staatsmacht) ist daher nicht der Boden für Grundsätze, die dem konkreten Anstoß des Handelns vorangehen. Sie ist die Kunst, Gelegenheiten zu benutzen und Gelegenheiten zu erzeugen. Die sogenannte Staatsräson ist ganz etwas anderes als die ratio, die als eine Quelle der Allgemeingültigkeit verehrt wurde. Sie ist eine Kunst der individuellen Berechnung, in der nur ein Faktor konstant ist, das Staatsinteresse.[1])

Solange und soweit die Verhältnisse der Menschen nicht durch Rechtsregeln eindeutig und allgemeingültig geregelt sind, treten immer Konstellationen auf, in denen für ein Verhalten nach diesem Stile Raum bleibt. Ja auch bei weitester Ausdehnung des Rechtsgedankens ist doch das absolut Einzigartige, die nicht vorhersehbare Situation, in der Politik immer nur in solcher Art zu bemeistern. Allgemeine, vorher fertige Grundsätze würden gegenüber den schicksalhaften Ausbrüchen der großen Politik mehr lähmend, als fördernd wirken. Zwischen einem Logiker wie Kant und einem Politiker wie Bismarck besteht daher eine tiefe Differenz der ganzen Lebensrichtung: „Durch Kant habe ich mich nicht völlig durchbringen können; was er über das Moralische sagt, zumal das vom kategorischen Imperativ, ist sehr schön; aber ich lebe am liebsten ohne das Gefühl des Imperativs, ich habe überhaupt nie nach Grundsätzen gelebt; wenn ich zu handeln hatte, habe ich mich niemals gefragt: nach welchen Grundsätzen handelst du nun? sondern ich habe zugegriffen und getan, was ich für gut hielt. Man hat mir ja oft vorgehalten, daß ich keine Grundsätze habe. Wenn ich mit Grundsätzen durchs Leben gehen soll, so komme ich mir vor, als wenn ich durch einen engen Waldweg gehen sollte und müßte eine lange Stange im Munde halten.“[2])

---

[1]) Friedrich der Große fordert zwar in seinem politischen Testament von 1752, daß die Politik die Geschlossenheit eines philosophischen Systems haben müsse. Er selbst hat aber mindestens in der äußeren Politik nicht so gehandelt.

[2]) Poschinger, Tischgespräche II, 170.

Aber das ist noch nicht das letzte Wort in der Sache. Auch in Bismarcks letzter Tiefe sah es anders aus. Die Motivationsform, von der wir bisher sprachen, betrifft eigentlich nur die rohe Technik der Macht, nicht aber ihren höchsten Sinn. Wenn man diesen Sinn der Macht mit dem Worte Freiheit bezeichnet, so leuchtet sogleich ein, daß Freiheit nicht darin bestehen kann, im gegebenen Augenblick das Beliebige zu tun. Vielmehr schwingt in dem Wort Freiheit eine ethische Bedeutung mit. Und wenn wir über das bloß Psychologische zu dem ethischen Gehalt der Freiheit fortgehen, so bedeutet sie zuletzt nichts anderes als die Kraft zum höchsten Wert. Wo aber diese — dem Religiösen sich nähernde — Motivationsform gemeint ist, da treten auch andere Erscheinungen auf als das bloße kluge Ergreifen des Momentes.

In früherem Zusammenhang haben wir drei Bedeutungen der Freiheit genannt: die Freiheit vom physischen Zwang, die Freiheit von der Determination durch andere und die Freiheit von niederen Selbstdeterminationen. Wir könnten auch sagen: Freiheit des Tuns, Freiheit des Wollens und Freiheit zum Gesollten. Wer nicht unter physischem Zwang steht, kann das tun, wozu er motiviert ist. Wer nicht unter gesellschaftlichen Einflüssen steht, die sein Bewußtsein in die Richtung fremden Wollens dirigieren, kann nach seiner eigenen Natur wollen. Endlich: wer nicht von seiner subjektiven Natur einfach getrieben wird, kann wollen nach dem objektiven Gehalt der Werte. Es muß vorausgesetzt werden, daß im Bewußtsein die eine Wertrichtung als höher, die andere als niedriger erlebt wird. Diese Abstufung des Erlebens ist, wie wir sahen, noch nicht identisch mit der objektiven Rangordnung der Werte; wer sich also nur nach diesen Maßstäben bestimmt, der mag zwar frei sein von der gesellschaftlichen Wertbeeinflussung; er handelt aus seiner Natur heraus. Aber er handelt noch nicht nach jenem gültigen Gesetz des Wertens, das aus faktischen Werten erst normative oder echte Werte macht. Auch diese normative Gesetzlichkeit setzen wir hier einfach voraus. Nun aber können wir uns einen Konfliktzustand des subjektiven Bewußtseins denken, worin die eine Wertrichtung konkret als die normativ gesollte ausgezeichnet ist, während ihr die anderen als nur triebhaft erstrebte gegenüberstehen. Damit ist ein Zustand inneren Zwiespaltes gegeben. Um in diesem Falle die normative Wertrichtung zur Herrschaft zu bringen, dazu gehört sittliche Energie und Selbstbeherrschung. Diese Bewußt-

seinslage enthält also durchaus die Kennzeichen des Machtgebietes, nur daß es hier ein und dasselbe Wesen ist, das gleichsam in ein herrschendes Subjekt und ein beherrschtes Objekt auseinandergetreten ist. In diesem Falle das zu wollen, was man im sittlichen Sinne wollen soll, nämlich den objektiv höheren Wert, dazu gehört eine Form der Freiheit, die man innere oder sittliche Freiheit nennt. Wir bezeichneten sie soeben auch als Freiheit zum Gesollten. Kant, der den Menschen im Kern als ein Vernunftwesen auffaßte, hat von Autonomie der Vernunft gesprochen. Wir reden von Autonomie der Wertsetzung dann, wenn sie dem tiefsten, auch in uns lebenden objektiven Wertgesetz und Weltgesetz gemäß ist.

Dies allein ist innere Mächtigkeit. Nietzsche, der den Willen zur Macht mit der biologischen Gesundheit und Ungebrochenheit der Triebe gleichsetzen wollte, k m doch nicht um die Notwendigkeit herum, die Triebe selbst als edel oder gemein auszuzeichnen. Er gelangte so zu dem Glauben an eine Rangordnung der Werte. Das Urphänomen der Macht in unserem Sinne liegt in der Kraft, dem höchsten, dem Bewußtsein als Forderung gegenübertretenden Wert folgen zu können. Diese Art der Selbstbeherrschung ist dann der Quell aller wahren äußeren Machtverhältnisse. Denn nur die Macht, die auf dem echten Gehalt der Werte ruht, ist zuletzt wahre Macht.[1]) Alle andere entlehnt von ihr nur die formale Seite. Daraus erklärt es sich auch, weshalb jemand, der zum Herrschen erzogen werden soll, zunächst einmal erzogen werden muß, einem Gesetz, das er anerkennen soll, zu gehorchen. Der Weg zum Herrschen führt nur über das Gehorchen, und der Weg zum Selbstgehorsam führt in der Entwicklung des individuellen Geistes nur über den Fremdgehorsam. Demgemäß steht auch, ethisch genommen, die moralische Heteronomie über der Freiheit der bloß subjektiven Wertewahl, die wir oben Freiheit des Wollens nannten. Die innere Freiheit, die Freiheit zum Gesollten oder die Autonomie wird nur im Hindurchgehen durch die moralische Heteronomie, nur nach der Unterwerfung unter die kollektive Moral erreicht, in der sich, wie wir noch sehen werden, die echten ethischen Werte teilweise niedergeschlagen haben.

Mit all diesen Erörterungen sind wir nun freilich über das Psychologische im engeren Sinne schon hinausgegangen. Der Zu-

---

[1]) Dieser Fichtesche Gedanke war gewiß auch in Bismarck als Glaube lebendig.

sammenhang kann erst ganz klar werden, wenn wir unsere Auffassung vom Wesen des Sittlichen (im dritten Teil) näher dargestellt haben. Aber die vorangehenden Bemerkungen sind doch insofern psychologischer Art, als sie sich auf die Psychologie des Sittlichen beziehen. Und zwar haben wir das Ganze deshalb dem politischen Typus eingeordnet, weil wir der Überzeugung sind daß unter den ethischen Phänomenen das Moment der inneren Freiheit dem vollendeten politischen Menschentypus korrespondiert. Regelhaftigkeit des Verhaltens, Nützlichkeit, innere Harmonie, Liebe stammen aus anderen geistigen Zusammenhängen. Aber dieses stark Willensmäßige, das den Kampf mit dem niederen Wert aufnimmt, entspricht der Struktur des Machtmenschen. Auch hierin liegt etwas von Unabhängigkeit und Selbstdurchsetzung, nur in eine höhere Schicht erhoben und auf den inneren Schauplatz der Seele begrenzt. Es ist kein Zufall, daß Kant und Fichte, die diese Ethik der Freiheit erst zu vollem philosophischem Bewußtsein gebracht haben, in einer politischen Bewegung drinstanden, die auf die Ausbreitung der individuellen Machtsphäre hindrängte. Es liegt in dieser Fassung des Freiheitsbegriffes zugleich eine Vertiefung der politischen Psychologie, deren Sinn freilich Plato in seiner Weise schon im Gorgias ausgesprochen hatte. Wir können jetzt ganz kurz den Gehalt dieser Einsicht in dem Satz formulieren: Nur wer sich selbst gehorchend sich an das Gesetz des höchsten Wertes bindet, kann anderen Gesetze des Verhaltens vorschreiben.

Wir können aber noch einen Schritt weitergehen: Wenn das Gesetz, dem sich der Herrschende unterwirft, nicht bloß eine Bedoutung für den gegebenen konkreten Fall besitzt, sondern allgemeine Verhaltungsweisen zum Gegenstande hat, so ist in diesem freien Regelwillen zugleich eine Ursprungsstelle des Rechtes bezeichnet. Jedoch muß zweierlei hinzukommen: 1. die überindividuelle Anerkennung dieses Willens als eines die Machtansprüche der Einzelnen bindenden, und 2. der Inhalt dieses bisher rein formal gefaßten Rechtes, nämlich eine aus einem bestimmten Grade sozialer Gesinnung hervorgehende Verteilung der Rechtsansprüche und Rechtspflichten.

Aber dies greift späteren Andeutungen vor. Hier interessiert uns nur die Psychologie der Macht. Die Motivation des wahrhaft Herrschenden muß beruhen auf der Selbstüberwindung, die einen

Inbegriff echter Werte für sich und andere zur Regel des praktischen Verhaltens erhebt. Andernfalls haben wir nicht Herrschaft, sondern Willkür; nicht Ordnung, sondern Chaos. Das bloße Handeln nach Belieben mag, wie Platos Gorgias zeigt, noch so sehr von dem formalen Willen zur Macht erfüllt sein: es ist gegen die immanente Psychologie der Macht und kann deshalb über Augenblickserfolge nicht hinausreichen.

IV.

Die Erscheinungsformen des Machtmenschen werden unendlich mannigfaltig, wenn man die Träger von Kollektivmacht und von rechtlich gewährleisteten Ansprüchen hinzunimmt. Wir aber wollen uns auf die reinen Ausprägungen beschränken, denen noch kein sozialer Geist und kein gesetzlicher Regelwille beigemischt ist. Diese Isolierung ist um so berechtigter, als die Machtmenschen nicht nur auf den Höhen des Lebens wandeln, sondern auch in den kleinsten Verhältnissen – als Organisatoren, als Kampfnaturen, als Führer oder Tyrannen — anzutreffen sind.

In allen Stufen und Kreisen der Gesellschaft gibt es Herrscher und Beherrschte, Freie und Abhängige. Und zwar ist Freiheit und Abhängigkeit über alle Menschen, aber in ungleichem Verhältnis, verteilt. Unter ihnen heben sich nun diejenigen heraus, denen Macht und Geltung die zentrale Lebensangelegenheit bedeuten, während andere nur in Anlehnung an kräftigere Naturen, gleichsam als ihre geistigen Lehnsleute, zu leben vermögen. Man könnte paradox von aktiven und passiven Machtnaturen reden. Die einen streben nach einer soziologisch herausgehobenen Stellung und vermögen nur als Führer, von Glanz und Ehre bestrahlt, sich in ihrem Kreise wohlzufühlen. Sie leben, wie jeder Typus die Gefahr der Übersteigerung seines eigenen Wesens in sich trägt, unter dem Druck der Versuchung, ihrem Ehrgeiz den sonstigen Gehalt des Daseins zu opfern. Sie streben nach gesellschaftlichem Aufstieg, nach Einfluß und Führung, weil sie nur darin der eigentümlichen Kräfte ihres Wesens ganz inne werden. Die anderen aber vermögen sich ohne Führung nicht zurechtzufinden. Sie sind in ihrem Urteil, in ihrem Geschmack, in ihrer wirtschaftlichen Haltung und in ihrer ganzen Lebensanschauung unselbständig. Zu einem eigenen Typus wird diese Lebensform, wenn das Anlehnungsbedürfnis den Mittelpunkt des Daseins bildet, wenn sie im Dienst und in der Selbst-

entäußerung für einen anderen aufgehen. Es ist kein Zweifel, daß diese Geistesart unter den Frauen öfter zu finden ist, als bei den Männern, und daß sie hier mit dem zweiten Lebensmotiv der Liebe und Treue eng verflochten ist. Jedoch strebt die moderne Entwicklung überall auch den naturhaft begründeten Gebundenheitsverhältnissen entgegen; die Folge ist die Auflösung aller organischen Herrschaftsverhältnisse und ihre Verdrängung durch rationale Genossenschaften von ganz anderer Struktur, in denen dann auch ein anderer Herrschaftstypus von sozialer Färbung in Erscheinung tritt.

Bei den Formen des Machttypus spielt also immer ein anderes Moment mit, das durch den Ursprung der Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse gegeben ist. Am einen Ende steht die rein physisch geborene, am anderen die rein geistig vermittelte Macht.[1]) Körperkraft allein bedeutet freilich in einem differenzierteren Kulturganzen keine entscheidende Machtausstattung mehr. Wohl aber bleiben die biologischen Verhältnisse des Lebensalters und Geschlechtes sehr wesentliche Faktoren. Kinder sind immer von der älteren Generation abhängig; Frauen sind physisch meist weniger leistungsfähig als Männer. Väter und Gatten scheinen also von der Natur selbst in Versuchung geführt, sich zu Tyrannen des Hauses zu entwickeln. Aber schon in diesen Verhältnissen ist doch das Geistige, die kulturelle Überlegenheit, zuletzt das Ausschlaggebende. An die Stelle biologischer Abhängigkeiten schieben sich immer mehr rein geistige. Zwischen beiden aber waltet eine Kraft, die man kaum als geistige bezeichnen wird, und die doch im politisch-soziologischen Gebiet eine große Rolle spielt: die Macht der Gewohnheit. Die rechtsbildende Kraft der Gewohnheit ist unbestritten. Das Herkommen ist geradezu ein Rechtstitel, und der Glaube an die verbindliche Kraft dieser Gewohnheit gehört zu den charakteristischen psychologischen Erscheinungen der Machtnatur. Sie findet in ererbten Herrschaftsverhältnissen oft die ausreichende Legitimation zu ihrer Fortsetzung auch wenn der wertverleihende Sinn und die machtbegründenden Leistungen aus den betreffenden Beziehungen längst verschwunden sind. Wir müssen also neben

---

[1]) Näher ausgeführt unter dem Gesichtspunkt der naturalistischen und idealistischen Machtmoral bei A. Vierkandt, Machtverhältnis und Machtmoral, Berlin 1916.



dem physischen und dem geistigen Machttypus auch den traditionalistisch begründeten aufzählen.

Die Würde des Machttypus scheint mit seiner Einflußsphäre zu wachsen. Es macht einen Unterschied, ob man mit einer Gefolgschaft von zweien oder mit einem ganzen Troß aufzutreten vermag. Abgesehen von der Kraft des einzelnen ist der Umfang seines Wirkens auch abhängig von dem Ideal von Höhe, das er sich gemacht hat. Manchem genügt es, in seinem Heimatdorf eine hervorragende Rolle zu spielen, und er erlebt dabei auch seine cäsarischen Stunden. Andere fühlen sich durch die bloße Zugehörigkeit zu einem Stande allen anderen gegenüber schon genügend gehoben. Nationalstolz und Rassenstolz spannen die Kreise schon etwas weiter. Aber auch bei diesem Typus kommt es doch nicht allein auf die Extensität der Beziehungen an, sondern auch auf ihre Intensität. Es mag jemand einen Weltruf haben und doch wenig Einfluß auf die Gestaltung seiner nächsten Sphäre ausüben. Darin liegt eine eigentümliche Dialektik des Machtstrebens, daß mit der Ausbreitung der Herrschaft in immer wachsende Kreise auch die Fülle der Abhängigkeiten zunimmt. Alle Imperialisten mit ihrem faustischen Expansionsdrang haben das erfahren müssen. Die Hybris ferner ist die innere Gefahr, die mit der Psychologie des Machtstrebens selber gesetzt ist. So wird es begreiflich, daß der stoische Weise (und noch mehr sein kynischer Vorläufer) eigentlich darin sein höchstes Machtbewußtsein erlebt, daß er von allen Menschen unabhängig ist und von keinem etwas bedarf.

Wer über weite Kreise herrschen will, der kommt mit seiner eigenen Kraft allein nicht aus, sondern er muß dazu eine Art von Kollektivmacht in sich sammeln: er muß im Namen vieler handeln. Erst wo dies der Fall ist, wo der Führer eine gewaltige Gruppe hinter sich weiß, deren Sache er übernommen hat, treten uns die höchsten Machtnaturen entgegen: Menschen von imperatorischer Art, in denen sich eine überindividuelle Geisteskraft konzentriert. Dieses Wachstum, das aus den höheren Zwecken selber folgt, hat etwas Mystisches. Daher ist die Psychologie der Macht eigentlich erst zu vollenden, wenn man die Theorie der überindividuellen Subjekte hinzunimmt. Auf diesem Boden entfalten sich dann auch erst die verschiedenen Machttypen, die den Verfassungsformen entsprechen. Schon Plato hat diese Typen gezeichnet: den aristokratischen und timokratischen, den oligarchischen, demokratischen und tyrannischen

Menschen.[1]) Noch Montesquieu und Roscher haben diese Typenlehre fortgebildet.

Endlich aber kommt es darauf an, auf welchem Gebiet und mit welchen Mitteln man herrschen wolle. Es gibt Naturen, die Einfluß suchen auf jedem Wege und um jeden Preis. Andere aber erstreben Auszeichnung nur auf einem bestimmten Gebiet, jedoch mit so deutlicher Betonung des Machtwillens, daß man sie nicht den entsprechenden Typen zurechnen kann. Wer durch sein Wissen zu herrschen strebt, wirkt als gewollte Autorität. Wer durch seine interessante Persönlichkeit hervorstechen möchte, ist ästhetischer Aristokrat oder Bildungsaristokrat; wer durch Reichtum Geltung sucht, ist Plutokrat. Wer endlich durch religiöse Mittel herrscht, nähert sich dem allgemeinen Typus der Priesterherrschaft und der Theokratie. Vielleicht ist keine Ausprägung des Machttypus auffälliger als die des Kirchenfürsten, wie keine Eitelkeit stärker sein kann als die des Mönches. In den Herrschaftsmethoden aber ist insofern ein Unterschied, als manche sich wirklich auf den Inhalt der von ihnen verkörperten Werte stützen, während andere mehr die dunkle Gefühlswirkung dieser Kräfte suchen, also durch Suggestion herrschen wollen. Redner und Künstler blenden, Reiche und Vornehme „repräsentieren", Priester faszinieren und betäuben. Man erkennt an diesen Symptomen am deutlichsten, daß es hier weniger auf den eigentümlichen Wertgehalt der Sache ankommt, als auf die politische Technik, sie zu Herrschaftszwecken zu benutzen. Dabei zeigt sich dann im soziologischen Gewebe der Machtverhältnisse eine so ungeheure Wechselwirkung und Mischung von Abhängigkeiten mit Überlegenheiten, daß man mit der alten Frage „Wer regiert denn?" oft von den Thronen auf seltsam verschlungenen Wegen bis in irgendein Dachstübchen geführt werden kann.[2]) Es gibt auch Menschen, die ungewollt wirken durch das, was sie sind, während andere ihrem Einfluß immer durch künstliche Mittel nachzuhelfen genötigt sind.

V.

Zuletzt kommen wir zu denen, die die Macht als einen Unwert verneinen und bekämpfen. Wenn ihre Seele einem anderen Wertgebiet verschrieben ist als dem politischen, so bieten sie kein be-

---

[1]) Plato, Staat, Buch 8 und 9.

[2]) Vgl. die Novelle von Heinrich Zschokke: „Wer regiert denn?"

sonderes psychologisches Interesse. Wer ganz der Wissenschaft lebt oder der Kunst oder der Religion, der mag auf gesellschaftliche Wirkung verzichten. Weil er in der Sache aufgeht, die seine eigenste ist, so ist es begreiflich, daß er nicht auch noch Ehrgeiz bekundet und so die Konzentration seines geistigen Lebens gefährdet.[1]) Wir sahen auch, daß die tief und echt sozialen Naturen der Selbstbetonung des politischen Menschen durchaus entgegengerichtet sind. Aber es gibt auch solche, in denen ein herb enttäuschtes Machtstreben die Ursache ihrer Machtverneinung ist.

Wenn diese Geistesart nur in der Gestaltung der taktischen Mittel zutage tritt, so haben wir den Gleichheitsfanatiker vor uns. Er bekämpft alles, was höher steht und sich auszeichnet, gleichviel, ob es inneren Wert hat oder ihn nur erborgt. Er behauptet die wesenhafte Gleichheit aller Menschen, um sich gegen Führer und Autoritäten überhaupt empören zu können. Aber man fühlt deutlich hindurch, daß dieser demokratische Typus nur seine Macht an die Stelle der bestehenden setzen möchte, und daß er sofort ein Diktator würde, wenn das Schicksal ihn auf der Leiter des Einflusses emporkommen ließe.[2]) Das Gleichheitsdogma ist daher eigentlich nur eine Kampfparole, eine der idées-forces, wodurch man sich selbst bejaht und andere herabdrückt. Wir haben beim theoretischen Typus eine andere Quelle des Gleichheitsgedankens kennen gelernt: den radikalen Rationalismus, der an Stelle lebendiger und wirkender individueller Menschen, die in ganz singuläre Verhältnisse verflochten sind, den abstrakten Begriff Mensch setzt, um mit Hilfe dieser Idee einen rationalen Staat zu konstruieren. Wo beide Tendenzen: der verhüllte Machtwille und die rationalistische Geistesart sich verbinden, entsteht der politische Radikalist, dessen letzte Ziele oft das Gegenteil von dem sind, was er als Programm bekennt.

Aber es gibt noch eine andere Form des Ressentiments gegenüber der Macht, die wir oben auch schon berührt haben: den

---

[1]) Beides schließt sich aus: man kann nicht brennend ehrgeizig sein und zugleich mit ganzer Seele Gelehrter oder Künstler oder Prophet. Auf dieses Symptom muß man also im Leben achten.

[2]) Der 15jährige F. Lassalle schreibt in seinem Tagebuch (Der Rote Hahn, Berlin-Wilmersdorf 1918): „Wäre ich als Prinz oder Fürst geboren, ich würde mit Leib und Leben Aristokrat sein. So aber, da ich bloß ein schlichter Bürgerssohn bin, werde ich zu seiner Zeit Demokrat sein."

resignierenden Machtmenschen, der sich auf sich selbst zurückzieht und in einer grandiosen Einsamkeit das berauschende Gefühl seiner Größe, seines Unverstandenseins und seiner Unabhängigkeit genießt. Mit diesem Typus verbindet sich leicht der Selbstgenuß einer ästhetischen Phantasie. Vielleicht ist Nietzsches Ideal der inneren Mächtigkeit auf diesem Boden erwachsen: aus einer großen Enttäuschung am Menschen überhaupt, also aus einer unbefriedigten Liebessehnsucht, aus einer überwallenden rein geistigen Kraft und einer ästhetischen Phantasie, die über alle gegebenen Verhältnisse hinaus berauschende Ideale schuf. So verkündete der Einsiedler von Sils-Maria der Menschheit, von der er sich losgesagt hatte, den Willen zur Macht.

---

6. Der religiöse Mensch.

Επ' αὐτῷ δὴ εἰμὶ ὃ τῷ μεγίστῳ προσηκάζομεν κύματι.

I.

Das Dasein vollzieht sich in einem Wechselspiel von Erlebnissen, deren Gehalt von zwei Hauptfaktoren abhängig ist: vom Schicksal im weitesten Sinne und von der Seelenstruktur des Erlebenden. In diesen Erlebnissen sind gegeneinander abgestufte Werte enthalten: jedes drückt seine Bedeutung für das Individuum in einem Wertton aus. Es ist nicht gesagt, daß dieses Werterlebnis dem objektiven Gehalt des betreffenden Geisteszusammenhanges adäquat sei. Es kann ferner auch relativ isoliert stehen und weder gefühlsmäßig noch reflektiert mit dem Ganzen des Lebens verbunden sein. Sobald aber das isolierte und noch so subjektive Werterlebnis in seiner Bedeutsamkeit für den *ganzen* Lebenssinn erfahren wird, hat es einen religiösen Ton. Nun ist der Wert, der dem ganzen Individualdasein in der Erfahrung zukommt, notwendigerweise der höchste Wert, der überhaupt von dem betreffenden Individuum erlebt wird. Denn es ist undenkbar, daß das höchste Werterlebnis, — und wäre es auch nur das eines Momentes — in einem geistigen Wesen nicht zugleich über das *ganze* Leben sinngebend ausstrahlen sollte. Wir nennen diesen dunkelgefühlsmäßigen oder vom Denken durchleuchteten Zustand, worin das Einzelerlebnis in positive oder negative Beziehung zum Gesamtwert des individuellen Lebens gesetzt wird, *Religiosität*. Die gegenständlichen Zusammenhänge, an denen diese tiefsten Werterfahrungen gemacht werden, bezeichnen wir als *religiöse Gegenstände*. Den Inbegriff objektiv-geistiger Gebilde, in denen sich diese Wertbeziehungen ausdrücken, also Dogmen und Kultformen, nennen wir eine *Religion*.

Wir haben früher gesehen, daß unter den miteinander kämpfenden Werterlebnissen und Werterlebnisvorstellungen *eine* Richtung durch den Charakter des Normativen ausgezeichnet sein kann; d. h. die betreffende Wertung wird vom Bewußtsein gefordert, sie

erscheint noch nicht als tatsächlich, sondern nur in einem Sollenserlebnis angedeutet. Jeder objektive Wert kann mit diesem besonderen Erlebnischarakter auftreten. Unter diesen aber ist wieder derjenige als der höchste ausgezeichnet, der sich normativ auf das Gesamtsein oder Gesamtverhalten der Persönlichkeit bezieht. In einer solchen Beziehung des Normerlebnisses auf den Totalsinn des persönlichen Lebens wurzelt die ethische Religiosität. Aber der typische Grundcharakter der Religiosität kann auch schon da auftreten, wo der Wert des Lebens nur an tatsächlichen Werterlebnissen gemessen wird. Auch die bloße Glücksempfindung oder die Sehnsucht nach Glück ist schon religiös, wenigstens wenn es sich um eine Psychologie der Religion handelt.

Aus diesen Bestimmungen folgt, daß eigentlich nichts religiös indifferent ist, wohl aber, daß alles in verschiedener Nähe oder Ferne zum Religiösen stehen kann, je nach seiner Bedeutsamkeit für das geistige Gesamtleben des einzelnen.

Es mag sein, daß das höchste Werterlebnis eine ganz innerliche Produktion der Seele ist, gleichsam nur ihr höchster innerer Aufschwung, oder mit einem anderen Bilde: ihr tiefster Kern. Da aber immer auch ein der Seele Gegenüberstehendes, eine „Welt" und ein „Schicksal", in ihren Erlebniszusammenhang hineinwirkt, ja da die Tatsächlichkeit der Seele selbst, da der Charakter als Schicksal erlebt werden kann, so ist der Wert des Lebens auch abhängig von dem „Sinn" der Welt. Die Welt — als das Ganze der auf die Einzelseele wirkenden Seins- und Sinnzusammenhänge, ist selbst ein religiöser Begriff. Die Wissenschaft müht sich vergebens, das Wesen des Ganzen theoretisch zu erfassen. Mit der bloßen Erkenntnis des Seienden dringt man nicht bis zu einem Sinn der Welt vor; denn den Sinn haben wir als das Wertbezogene definiert. Der Sinn der Welt, d. h. des Ganzen, kann also immer nur in religiöser Einstellung erlebt werden. Jenes Letzte, das den Sinn der Welt ausmacht oder als das ihr Sinn Verleihende geistig erzeugt wird, nennt die religiöse Sprache „Gott" Schon die Lehre Kants gipfelt darin, daß Gott kein rein theoretischer Begriff, sondern nur das objektive Korrelat der religiös erlebenden Seele ist. Man könnte daher, in den Grenzen psychologischer Feststellungen bleibend, den Satz aufstellen: Gott nennt man das objektive Prinzip, das als Gegenstand der höchsten subjektiven Werterfahrung gedacht wird. Wir lassen hier die Frage offen, wie weit rein theoretische Ein-

sichten in den Weltzusammenhang die Religiosität fundieren und selbst religiöse Gegenstände werden können. Als Psychologen müssen wir selbst darüber die Entscheidung aussetzen, ob die rein theoretische Wissenschaft von sich aus überhaupt zu einem Gottesbegriff gelangen würde. Wenn dies der Fall wäre, so würde sich doch der Sinn des Gottesbegriffs nicht in seiner theoretischen Bedeutung erschöpfen. Dieser liegt vielmehr, wie schon Rousseau und A. Ritschl ausgeführt haben, in seiner Beziehung auf uns, d. h. in den höchsten Werterfahrungen, gleichviel ob der Hauptanteil dieser Beziehung von der Struktur der Welt oder der Struktur der Seele aufgebracht wird. Der Gottesbegriff jedenfalls, der als Ausdruck dieser Werterfahrungen dient, ist nicht mehr rein theoretischen Ursprungs, nicht rein konstitutiv, sondern seine Bestimmungen wurzeln in dem Gehalt der erlebten Werte. Religiöse Werturteile sind also nicht rein gegenständliche Aussagen, sondern sie sind zugleich Aussagen über Gemütszustände (Reischle: Thymetische Urteile). Eine seltsame Antinomik tritt auf, wenn nachträglich der so geborene Begriff wieder zur rein theoretischen Erklärung der Welt verwandt werden soll, oder wenn er auch nur in seine „immanent logischen" Konsequenzen verfolgt wird. An dieser Kritik pflegt er zu zerbrechen. Seine Leistung besteht aber darin, daß er über die bloße Formulierung des Werterlebnisses hinaus dieses zugleich objektiv symbolisiert. Es ist jedoch auch denkbar, daß eine Religiosität auf diese objektiven Symbole ganz verzichtet oder sich anderer Namen bedient.

Der Kern der Religiosität muß daher in dem Suchen nach dem höchsten Wert des Daseins gesehen werden. Der Zustand dieses Suchens ist Unruhe und Unbefriedigung: Cor meum irrequietum est, donec requiescat, Domine, in Te. Wer über den höchsten Wert in seinem Erleben noch schwankt, ist heimatlos, zerrissen, voll Verzweiflung. Wer das Höchste in sich gefunden hat und darin ruht, fühlt Erlösung, Seligkeit. Das Haben dieses religiösen Gutes kennzeichnet sich also immer durch das Erlöstsein. Der Weg zu diesem Ziele kann erlebt werden als ein innerer Durchbruch, und insofern dieser auf ein objektives Prinzip zurückgeführt wird, das der Welt Sinn und Wert verleiht, spricht man von Offenbarung. Der Sinn der Welt wird nicht erkannt und bewiesen, sondern er kommt über uns in dem eigentümlichen Erlebniszustand, den die religiöse Sprache Offenbarung nennt. Ihre Vermittlungen können rein seelisch oder

äußerlich sein: das Entscheidende ist das Wie des Erlebens. Die Herbeiführung dieses eigentümlichen Zustandes, der die Offenbarung begünstigt und die Erlösung bewirkt, erfolgt durch Seelenpflege, die auf einer charakteristischen Methodik beruht.

Wir machen nun den unendlich schwierigen Versuch, unabhängig von besonderen historischen Geisteslagen die Grundtypen zu konstruieren, in denen das religiöse Erleben die zentrale Einstellung bedeutet. Der religiöse Mensch ist derjenige, dessen ganze Geistesstruktur dauernd auf die Erzeugung des höchsten, restlos befriedigenden Werterlebnisses gerichtet ist. Aus unserer allgemeinen Wesensbestimmung der Religiosität folgt, daß es drei Haupterscheinungsformen des religiösen Typus gibt, von denen die dritte als die sachlich in der Mitte stehende noch eine Fülle von Ausgestaltungen ermöglicht.

Die Gliederung ergibt sich daraus, ob die Lebenswerte, die wir bisher behandelt haben, zum Totalwert des Lebens in eine positive, eine negative oder eine gemischt positive und negative Beziehung gesetzt werden. Wenn alle Lebenswerte zu dem höchsten Wert des Lebens in positiver Beziehung erlebt werden, entsteht der Typus des immanenten Mystikers[1]); werden sie in negative Beziehung gesetzt, so entsteht der transszendente Mystiker. Werden sie teils positiv, teils negativ bewertet, so entsteht die gebrochene (dualistische) religiöse Natur. Wir wollen mit dieser Bezeichnung noch kein Werturteil aussprechen. Dazu werden wir erst vom ethischen Standpunkt aus ein Recht haben.

A. Die Religion der absoluten Lebensbejahung nennen wir immanente Mystik, weil sie in allen positiven Werten des Lebens Keime des Göttlichen findet. Sie erhebt sich zum höchsten Totalwert dadurch, daß sie jedes Gebiet bis ins Unbegrenzte zu vollenden sucht. Der Mensch von dieser Geistesart ist daher Universalist, eine Faustische Natur, voll unendlicher Sehnsucht, die in allem ein plus ultra findet. Ein ungeheurer Lebensschwung, ein kosmischer Enthusiasmus beseelt ihn. Es gibt keine Seite des Lebens, in der

---

[1]) Im allgemeinen werden Immanenzstandpunkt und Mystik einander entgegengesetzt, weil man das Immanente gleichsetzt mit dem Naturhaften. Hier aber wird vom Wertstandpunkte ausgegangen und das immanent genannt, was die Wertrichtungen des Lebens bejaht. Das Verborgene (Mystische) liegt darin, daß sie bis zu einem Unbedingten verfolgt werden. Der transszendente Mystiker hingegen tritt in diese Wertrichtungen positiv garnicht erst ein.



für ihn nicht Göttliches lebte. Also darf keine verkümmern. Ein solcher immanenter Mystiker sucht das Wissen zu vollenden, um sich einer göttlichen Allwissenheit zu nähern. Aber, da er alles Wissen auf Gott, d. h. auf einen Totalsinn der Welt als Einheitspunkt bezieht, so ist er nicht Enzyklopädist, sondern Metaphysiker. Er will zugleich die ganze Natur technisch beherrschen und über ihre Schätze Macht gewinnen, um ihr als Herr gegenüberzustehen, und müßte er sich dazu der Magie verschreiben. Er atmet in der unendlichen göttlichen Schönheit des Universums und fühlt sich selbst als eine das Universum spiegelnde Monade göttergleich. Er umschlingt mit seiner Liebe alle Menschen und huldigt der Sympathie mit allem Lebendigen. Er hat einen heroischen Enthusiasmus, wie ihn nur Herrschernaturen haben können, und genießt eine königliche Freiheit.

Giordano Bruno und Shaftesbury sind Menschen von dieser Art. Auch Comenius erinnert in manchen Zügen an sie; jedoch klingt bei ihm daneben noch eine starke Herabwertung des Irdischen hindurch. Erst auf dem Boden, den die Aufklärungsepoche geebnet hat, konnte als Grundgefühl des modernen Protestantismus dieser universale Lebensdrang sich entfalten. Weil Goethe[1]) diese Lebensform gelebt und dichterisch gestaltet hat, gibt er der Daseinsbejahung des modernen Menschen nicht nur dichterischen, sondern auch religiösen Ausdruck. Aber er hat doch zugleich gezeigt, daß diese Lebensform immer unvollendbar bleibt. Sein Faust durchläuft nacheinander alle Grundformen des lebendigen Daseins: Wissenschaft, Magie, Liebe, Macht, Schönheit; nur kann er sie nicht alle gleichzeitig umfassen, und so endet er doch in der heroischen Einseitigkeit einer Arbeit, die zugleich sozial und wirtschaftlich ist. Es ist das allgemeine Schicksal des immanenten Mystikers, an seiner Endlichkeit zu scheitern. Er bleibt schließlich ein Mensch, und mit der Resignation an diesem oder jenem Punkte beginnt für ihn eine Dialektik der religiösen Erfahrung, die ihm nicht mehr auf dem Boden der vollen Lebensbejahung zu bleiben gestattet.

Die immanente Mystik tritt nicht nur in diesem universalistischen Enthusiasmus auf, sondern sie kann auch in der einseitigen Gestalt einer der anderen Lebensformen erscheinen, wenn diese nämlich von

---

[1]) „Willst du ins Unendliche schreiten,
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten."

ihrem spezifischen Daseinsorgan aus den ganzen Sinn des Lebens zu fassen versuchen. Wir haben diese einseitigen Formen lebensbejahender Religiosität schon bei jedem Typus mit erörtert. Nur liegt bei der jetzigen Betrachtung der Ton nicht auf der Sonderrichtung des Geistes, sondern darauf, daß in und mit dieser der Totalsinn der Welt erfaßt werden soll. Der theoretische Mensch wird dann zu dem Religiösen, der mit der Erkenntnis das letzte Geheimnis auszuschöpfen sucht. Dieser Typus ist niemals reiner verwirklicht worden als in Spinoza. Ein anderer findet in seiner Erwerbsarbeit Gottesdienst und letzte Befriedigung. Der Künstler sucht alle größten und reichsten Offenbarungen in der Schönheit der Welt, der Seele, der Kunst; der soziale Mensch findet Gott in der Liebe, der Politiker in der Machtentfaltung. Gemeinsam ist allen, daß sie Erlösung in der Welt suchen, und daß sie vermöge ihrer besonderen Geistesstruktur gerade in einer spezifischen Wertrichtung erlöst zu werden streben.

Diese begrenzteren Gottsucher, die in einer Richtung bis ins Unendliche fortschreiten wollen, machen natürlich erst recht die Erfahrung, daß sie von ihrer engen Perspektive aus den Sinn des Lebens nicht zu überblicken vermögen. Wenn diesen Einseitigkeiten auch etwas Grandioses eigen sein kann, so folgt ihnen doch auf dem Fuße die Tragik, daß sie mit dem zusammenstoßen was sie nicht sind, daß ein Bruch in ihrer Seele fühlbar wird. So mag der Theoretiker zuletzt an seiner praktischen Weltfremdheit, der Ästhetiker an den Schranken seines rein theoretischen Weltverständnisses scheitern. — Überall drängt sich die Unvollendbarkeit des Lebens als eine tragische Erfahrung dem menschlichen Geiste auf; jede einseitige Lebensform ist durch ihre Struktur selbst zum Scheitern verurteilt.

B. Ehe wir den Umbiegungen folgen, die sich hieraus für die Stellung zu den einzelnen Lebensgebieten ergeben, zeichnen wir das Gegenteil des lebensbejahenden Mystikers: den transszendenten Mystiker. Für ihn ist jedes geistige Organ unzulänglich, um den letzten Sinn zu fassen. Er sucht daher die Offenbarung nicht auf den im Leben gebahnten Wegen des Geistes, sondern in einem jenseits aller Sonderbeziehungen gelegenen höchsten Sinn, der gleichsam unmittelbar dem Göttlichen zugewandt sei und es um so reiner erfasse, je weniger er durch eine Trübung von jenen immanenten Werten her gefährdet werde. Er findet also den

höchsten Wert auf dem Wege der äußersten Weltverneinung. Dabei ist es psychologisch sekundär, ob diese seine letzte Seligkeit ein Pessimismus ist, d. h. ob er Befriedigung in dem Glauben an die Sinnlosigkeit von allem findet, oder ob er sich über dem Sinnlosen ein höheres Reich des wahren Sinnes erbaut. Denn man sieht leicht, daß der Pessimismus in seinem Bekenntnis doch einen ihn befriedigenden Sinn erfaßt.

Für einen solchen Menschen ist alle Wissenschaft wertlos, eben weil sie nicht vollendet werden kann und die letzten Fragen immer offen läßt. Dieses Bekenntnis zur ignorantia befriedigt ihn; ist sie doch eine bewußte, eine docta ignorantia. Für ihn verliert auch die Berufsarbeit im Zusammenhang des wirtschaftlichen Lebens allen religiösen Wert; denn das Leben ist vergänglich; es lohnt nicht, es zu erhalten. Man soll es abtöten. Schönheit ist für ihn ein bloßer sinnlicher Schein, hinter dem die Verlockungen des Lebens stecken, die er als nichtig erfährt; und weil er die inneren Vorbedingungen dafür nicht besitzt, so ist auch für ihn die Welt nicht schön, die Kunst aber gar eine zwecklose Verdoppelung eines an sich schon wertwidrigen Originals. Der transszendente Mystiker verneint jedes Machtstreben, weil Macht nur Selbstbejahung ist, er aber sich vor Gott selbst verneint. Er kann auch die Menschen nicht lieben; denn sie sind vergänglich und sündhaft wie er selbst; er will sein Herz an nichts, auch nicht an sie ketten. So befreit von allem Irdischen, lebt der transszendente Mystiker nur noch einer gestaltlosen Seelenpflege. Er bereitet sich durch völlige Abtötung aller Sinne auf das Übersinnliche vor. Er kultiviert in sich die Fähigkeit zur Ekstase, d. h. zu jener rätselhaften Gabe, das Unvernehmbare zu vernehmen und mit Gott, dem letzten Weltsinn, auf eine ganz besondere, übernatürliche Weise zu verkehren. Wenn er dieses Leben ein rein geistiges nennt, so ist hier doch mit Geist etwas gemeint, das sich keiner der von uns erörterten Gestaltungen fügt: der in keiner Einzelleistung des sogenannten Geistes faßbare, in kein Symbol überführbare göttliche Geist vor aller Formung und Verendlichung, Spaltung und Vervielfachung. Gott ist ihm die absolute Complicatio, die ungeschiedene Einheit von Subjekt und Objekt, von Einheit und Vielheit, von Endlichkeit und Unendlichkeit. Mit einem Worte: er begreift Gott oder den Weltsinn durch absoluten Gegensatz gegen alle besonderen Sinnformen der Welt. Er ist Verächter von Wissenschaft und Kunst, er ist Eremit, und

wäre in der Gesellschaft Anarchist. Er mag nicht einmal handeln, um nicht in das göttliche Fatum einzugreifen. Seine ganze Energie konzentriert sich auf die Seelenpflege zum inneren Schauen, zur Gottesliebe, zur fruitio Dei.

Es ist nicht schwer, die Grenzen auch dieses Typus zu erkennen. Sie liegen in der Entleerung von allem Gehalt, die um so fühlbarer wird, je reiner der Typus auftritt. Der mystische Eremit erlebt in seinen ekstatischen Schauungen nichts, was noch mitteilbar wäre; er bekennt nur, etwas unendlich Wertvolles erfahren zu haben, und er mag auch eine seltsame Erhöhung seiner Seele erleben.[1]) Aber ganz kommt er doch von den Bildern und Werten dieser Welt nicht los. Hätte er nie in dieser Welt gelebt — er würde auch in jener nichts schauen. Im Grunde verdoppelt er nur das geistige Leben, indem er jede seiner Seiten spirituell zu überbieten versucht. Aber an die Sprache und Symbole dieser Welt bleibt er doch gebunden. Hätte er den Gegensatz nicht, so würde er nicht verneinen können. So ist es denn kein Zufall, daß doch auch diese transszendenten Mystiker immer die Hauptfärbung von einem der immanenten Lebensgebiete an sich tragen. Sie sind entweder philosophische Mystiker, die die irdische Erkenntnis durch eine höhere Art des mystischen Erkennens überbieten wollen (wie Jakob Böhme oder Hegel) oder sie sind ästhetische Mystiker, deren Ekstase noch einen Schimmer vom Eros an sich trägt, nur daß sich dieser dem göttlichen Urschönen zuwendet (wie bei Plotin). Sie sind Asketen, die im Leben selbst des Lebens nützliche und angenehme Güter überwinden, um höherer Güter und Genüsse teilhaftig zu werden; oder sie lieben die Menschen mit jener ganz spirituellen Liebe, wie Gott die Menschen liebt, und erhöhen so die Seelenvereinigung zu einer transszendenten Berührung reiner Geister, mit denen sie unter Umständen noch nach deren Hinscheiden Umgang pflegen. Ja es ist sogar denkbar, daß sich in die Mystik ein eigenartiges Machtgefühl mischt, das Gott zu sich herab und die Menschen zu sich hinüberzwingen will. In all diesen Beziehungen wirken noch Reste der alten Erdenschwere fort, mag auch alles sublimiert und überboten sein, so daß schließlich all dies Vergängliche nur ein Gleichnis geahnter göttlicher Kräfte

---

[1]) Vgl. K. Oesterreich, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Phil. Vorträge der Kantgesellschaft Nr. 9.



und Beziehungen wird. Das typische Weltbild des ewigen Neuplatonismus kommt dieser transszendenten Mystik in vielen Zügen nahe: alles gottdurchströmt, alles voll von höherem Sinn, nichts durch sich bestehend und in sich wertvoll. Alles Endliche ein Spiegel des Unendlichen. Alles Vereinzelte sinnlos außerhalb der Totalität, alles Zeitliche und Räumliche nur Symbol reiner Geistigkeiten. Die Geschichte zeigt, wie bei diesem neuplatonischen Weltbild der Ton bald auf der Seite des Logos (des Erkennens), bald auf der des Eros (der Schönheit), bald auf der der Liebe (der Agape und Sympatheia) liegen kann. Aber nur wenn dieser Panentheismus sich in dem Maße seiner Weltverneinung dem Akosmismus nähert, entspricht er ganz der transszendenten Mystik. Anderenfalls neigt er zur dualistischen Religiosität hinüber, der wir uns nunmehr zuwenden, nachdem wir die äußersten Pole bezeichnet haben, zwischen denen der religiöse Typus zu schwanken vermag.

C. Selten erscheint die Religiosität in den beiden äußersten Zuspitzungen, die wir geschildert haben. In der Regel ist sie aus beiden Grundformen gemischt. Es entsteht dann der Typus, der jedem Lebensgebiet gegenüber zugleich ein Ja und ein Nein ausspricht. Es ist Aufgabe der folgenden Analyse, zu untersuchen, wie sich das Verhalten zu den Lebenswerten umbiegt, wenn sie in *diese* spezifisch religiöse Beleuchtung gerückt werden. Sie erscheinen dann von der einen Seite gesehen als echte Wege zu Gott, aber als unvollendbare; von der anderen als die irdenen Gefäße, die nur durch den in ihnen geborgenen himmlischen Schatz Wert erhalten.

II.

Der religiöse Mensch kann sich den Resultaten des *Erkennens* nicht ganz entziehen. Vielmehr sind wissenschaftliche Ergebnisse für ihn unter Umständen neue und echte Quellen religiösen Erlebens. Aber er kann auch der Erkenntnis nicht das letzte Wort einräumen. Denn vermöge ihrer Grundeinstellung sagt sie doch nie, was diese gesetzlichen Zusammenhänge *für mich* bedeuten. Das intellektuelle Schema enthält an sich nichts über den Wert des Ganzen. Er kann nur im Brennpunkt einer geistigen Individualität erfahren werden, und zwar natürlich immer nur in Beziehung eben auf diese. Die ganz neue Werteinstellung, die hier stattfindet, ist nicht mehr Wissen, sondern nach dem herrschenden

Sprachgebrauch Glauben, d. h. Vertrauen in die Gültigkeit der Werte, die als die höchsten erfahren werden. Es ist nun aber nicht möglich, die Grenzlinie zwischen Wissen und Glauben so zu ziehen, daß da, wo das Wissen aufhört, der Glauben anfinge und umgekehrt. Sondern ein und derselbe Objektkomplex (z. B. ein Schicksal) kann theoretisch erfaßt und religiös gedeutet werden. Theoretisch gibt es kein Wunder. Hingegen religiös gibt es Vorgänge von so hoher individueller Wertbedeutsamkeit, daß sie über das bloße theoretisch faßbare Kausalverhältnis hinausreichen.

Jeder der beiden Einstellungen ihre Grenzen zuzumessen, ist Sache einer eingehenden religionsphilosophischen Kritik, auf die es hier nicht ankommen kann. Nur das eine sei herausgehoben, daß es für das Erkennen nicht mehr als zwei Gegenstandsordnungen gibt, die Gültigkeit haben: die reale und die ideale (die imaginative als solche ist kein Gegenstand des Erkennens). Die transszendente Welt hingegen ist aus religiösem Sinnzusammenhang geboren. Der Ausdruck „Transszendenz" wird sehr vieldeutig gebraucht. Manche verstehen darunter einfach das, was die Endlichkeit überschreitet, also die unendlichen Gegenstände. Abgesehen von dem Limesbegriff ist die Überschreitung des Endlichen immer zugleich eine Überschreitung des Erkennbaren. Diese erste Auffassung der Transszendenz mündet daher in eine zweite ein, nach der alles das transszendent ist, was die Formen des strengen Erkennens übersteigt und nur in der religiösen Akteinstellung erfahren werden kann. Endlich ist ein dritter Standpunkt möglich, nach dem das Transszendenzbewußtsein darin wurzelt, daß die Wertforderungen des Subjektes im tatsächlichen Weltzusammenhange nicht realisiert werden können, dieser also gegenüber dem wahrhaft religiösen Sinn als herabgewertet erscheint.

In dem religiösen Transszendenzbewußtsein verschlingen sich alle drei Motive. Aber es erscheint in verschiedenen Stufen. In der Regel wird nur dem theistischen Typus der Frömmigkeit die Richtung auf das Transszendente zugeschrieben. Oder anders ausgedrückt: nur der Supranaturalismus gilt als Transszendenzstandpunkt. In der Tat tritt hier das dritte Moment am stärksten in die Erscheinung: die Entgegenstellung des wertfordernden Bewußtseins (der an die Weltordnung gerichteten Normen) gegen den tatsächlichen Weltzusammenhang. Diese Erhebung über das Gegebene ist der stärkste Ausdruck der Freiheit des Geistes. Wenn von

hier aus eine „andere Welt“ im Geiste entworfen wird, so ist diese eigentlich nur der Reflex der Willensspontaneität und des sittlichen Normbewußtseins. Dilthey hat diesen Typus, der im Kern religiös, aber immer mit einer gewissen politischen Färbung verbunden ist, als den „Idealismus der Freiheit“ bezeichnet.[1] Man kann ihn bei Geistern wie Descartes, Kant, Jacobi, Fichte, Jean Paul gleichsam noch im Vollzug beobachten. Wie aus diesem Erlebnistypus die Einzelheiten des transszendenten Weltbildes hervorgehen, ist jedoch immer noch nicht ausreichend analysiert worden.

Dieses (dritte) Moment der Entgegensetzung der Normwerte gegen den gegebenen Weltzusammenhang tritt bei dem pantheistischen Typus der Frömmigkeit zurück: Hier wird schon die Natur als eine Kraft angeschaut, die selbst Idealität produziert. Und zwar spielt bei diesem naturalistischen Pantheismus entweder ein logisches oder ein ästhetisches oder ein utilitarisches Moment mit. Im ersten Fall entsteht der logische Pantheismus (z. B. Spinoza), im zweiten der ästhetische (Shaftesbury), im dritten der teleologische (Anpassungsmonismus; Spencer). Für einen anderen Typus der Frömmigkeit tritt auch der Komplex der geistigen Objektivitäten in das vorgefundene Universum mit ein. Dann erhebt sich der naturalistische Pantheismus zu einem geistigen Pantheismus (Herder, Schleiermacher, Hegel): auch Geschichte und Gesellschaft werden nun panreligiös aufgefaßt. Wenn in all diesen Formen die Transszendenz der Werte zurücktritt, so bleiben doch die beiden an erster Stelle genannten Bedingungen des Transszendenzbewußtseins bestehen: die Richtung auf das Unendliche und die Erhebung über den bloßen Standpunkt des Erkennens. In diesen Beziehungen ist auch der pantheistische Gott transszendent. Oder einfacher gesprochen: Niemandem wird es einfallen, den nackten rohen Weltlauf einfach mit Gott zu identifizieren. Sondern dieser Weltlauf wird auch im Pantheismus von einem „höheren Bewußtsein“ aus erlebt, dessen Wesen es ist, überall die totale und die höchste Sinnbeziehung aus dem Gefüge des Universums und dem Schicksal herauszusehen.

Durch eine solche Analyse wird der Unterschied der „Welten“ zuletzt auf verschiedene Erlebnisformen oder Sinneinstellungen zurückgeführt. „Hinter“ der erkenntnismäßig bestimmbaren Gegen-

[1]) Vgl. Kultur der Gegenwart: „Systematische Philosophie“, und Sammelband „Weltanschauung“, Berlin 1911.

standsschicht liegen noch andere, religiös erfahrene und gedeutete Zusammenhänge. Auch die Wurzeln der Metaphysik sind in diesen geistigen Motiven zu suchen, obwohl sie sich bemüht, *reine Erkenntnis* zu bleiben. Die Hoffnungslosigkeit dieses Anspruches hat schon Kant dargetan, indem er die Provenienz des mundus intelligibilis aus dem sittlichen Bewußtsein aufdeckte und die Kategorie des Wertes über die Kategorie des Seins stellte (Primat der praktischen Vernunft). Etwas Ähnliches bewegte wohl auch Hamann, als er zu der Wendung „Dinge einer anderen Welt“ die Anmerkung machte: „Dinge einer anderen Welt sind nichts als gewisse sonderbare Ansichten der uns allein gegebenen, gegenwärtigen, veränderlichen, sinnlichen Natur.“ [1]) Auf die letzten einfachsten Motive zurückgeführt, erscheint das supranaturale Weltbild mit der Schöpfung aus Nichts und dem jenseitigen Gott als Ausstrahlung eines zentralen Freiheitserlebnisses, das „sich über die Natur schwingt“, hingegen der Pantheismus mit seinen Spielarten als Reflex eines Abhängigkeitserlebnisses, das auf dem Gebundensein an den biologischen, logischen oder ästhetischen Lebenszusammenhang beruht. Endlich wird von hier aus auch verständlich, daß mit dem theistischen Standpunkt eine so starke Herabdrückung des empirischen Realitätsbewußtseins verbunden sein kann, daß die vorgefundene Welt zum bloßen Schein herabsinkt oder doch zu einer bedeutungslosen, rein negativ bestimmbaren Materie (μὴ ὄν). Dieses Lebensgefühl liegt dem Dualismus Platos genau so zugrunde wie dem von Kant, und die ganze ältere christliche Welt lebt in diesem Gebrochenheitsgefühle zwischen Fleisch und Geist. —

Wenn nun aber dem Erkennen und seiner Leistung im religiösen Bewußtsein ein solcher Gegner erwächst, so muß auf diesem Boden auch irgendwie, reflektiert oder erlebnismäßig, zu den „Grenzen des Erkennens“ Stellung genommen werden. Bezeichnen wir den geistigen Dualismus mit den naiven alten Worten „Glauben und Wissen“, so gibt es für den dualistischen religiösen Typus drei Möglichkeiten, das Wissen dem Glauben einzuordnen. Entweder wird das Wissen durch eine religiöse Skepsis herabgedrückt, so daß gleichsam durch seine konstitutionelle Lückenhaftigkeit und Unzulänglichkeit Raum für die religiöse Sinngebung entsteht. Oder der Funktionsbereich des Wissens und des Glaubens wird durch

---

[1]) Bei F. H. Jacobi, WW. Bd. IV, 2. S. 70.

eine Art doppelter geistiger Buchführung hinsichtlich ihrer spezifischen Leistungssphären abgegrenzt. Oder endlich: über dem niederen Wissen wird eine höhere Form des Wissens errichtet, die durch eine eigentümliche Logik zugleich dem religiös verstandenen Weltsinn Genüge tut. Der dritte und letzte Typus neigt sich in seiner Anlage zum theoretischen hinüber, ist aber in der inneren Struktur grundsätzlich von ihm zu unterscheiden.

a) Man beachte den typischen Zusammenhang zwischen Skepsis und Religiosität. Durch die Herabdrückung der Leistungen des Erkennens wird für bestimmt organisierte Geister der Weg zur religiösen Weltdeutung erst frei. Gerade weil wir nicht wissen können, müssen wir glauben. Es scheint, als ob ein Anklang dieses religiös motivierten Nichtwissens (avidya) schon in Sokrates zu finden sei. Daher geht er nicht nur als der unerträgliche Rationalist und Besserwisser durch die Zeiten, sondern auch als der Erwecker einer „höheren Gewißheit", die gerade aus der Einsicht des Nichtwissens, aus einer Art docta ignorantia folgt. In diesem Sinne haben ihn z. B. der Graf Zinzendorf und Hamann verstanden. Auch der Skeptizismus Humes wurde von den religiös gestimmten deutschen Gefühlsphilosophen um so mehr für ihre Zwecke verwertet, als er eine gewisse Form von Erkenntnis**instinkt** schon mit dem Namen belief belegt hatte. Die Einschränkung des Wissens auf einen ganz äußerlichen Positivismus bei manchen Vertretern der Ritschlschen Schule liegt in derselben Richtung. Und im Grunde hat für das 19. Jahrhundert schon Kant in dieser Richtung Bahn gebrochen, wenn er behauptet: „Ich mußte das Wissen aufheben, um für das Glauben Platz zu bekommen."

b) Die Gefährlichkeit dieses Standpunktes wird man um so deutlicher fühlen, je tiefer man von der Ehrlichkeit des Forscherdranges erfüllt ist. Auch Kant hat ja das Wissen nicht aufgehoben, sondern ihm nur die durch seine Eigennatur gezogenen Grenzen abgesteckt. Das Bestreben dieser Grenzziehung begründet deshalb einen zweiten Typus, weil hier der Sphäre des Erkennens ein positiverer Wert zugemessen wird, als von jenen Skeptikern aus Religion. Nirgends findet man diesen Typus reiner als bei dem Mathematiker Pascal: „Nichts steht so sehr mit der Vernunft im Einklange als die Verleugnung der Vernunft in Glaubenssachen. Nichts steht so sehr mit der Vernunft in Widerspruch als die Verleugnung derselben in Dingen, die nicht Glaubenssachen sind. Die

Vernunft gar nicht gelten lassen, und nichts gelten lassen als die Vernunft: das sind zwei gleich gefährliche Verkehrtheiten.“ ¹)

In der neuesten protestantischen Theologie Ritschlscher Färbung tritt uns diese Grenzziehung zwischen Wissen und Glauben in der Weise entgegen, daß die religiösen Aussagen überhaupt nicht mehr als theoretische Sätze angesprochen werden, sondern nur als Ausdrucksformen (bildhafte Beschreibungen) eines dahinter liegenden frommen Bewußtseins und seines Verhältnisses zur Welt. Es kommt für diesen Standpunkt darauf an, die seelisch-geistige Provenienz jedes einzelnen Symbols zu zeigen, also, um Bekanntes zu wiederholen, die Herkunft der Allmacht Gottes aus dem Freiheitsbewußtsein, der Alliebe aus dem sozialen, der Allwissenheit aus dem theoretischen usw. Kosmologische Bestimmungen der Gottheit sind dabei schwerer zu interpretieren als soziologische. Indessen wurzeln jene meist in den Resten einer mythologischen Denkweise, für die das theoretische, das ästhetische und das religiöse Motiv überhaupt noch nicht auseinandergetreten sind. Physische Wunder sind Ausdrücke von Wünschen und Reste von Anthropomorphismen. Wie vieles an den primitiven Göttern ist einfach Reflex des wirtschaftlichen, oder allgemeiner: des Selbsterhaltungstriebes! Hume und Feuerbach haben zuerst dieses Verfahren, die religiöse Vorstellungswelt aufzulösen, angewandt. In der Durchführung aber fehlt auch heute oft noch das feinere Verständnis für die seelische Provenienz eines Dogmenkomplexes. Auch die religiöse Geschichtsauffassung müßte in diesem Lichte einer Projektion der religiösen Lebensdeutung in die Menschheitsentwicklung gesehen werden. — Dadurch würde die Grenzlinie zwischen Glauben und Wissen allmählich im Einzelnen gezogen werden. Es wäre von hier aus auch zu erklären, weshalb die Gewißheit der Religion neben der Gewißheit des Erkennens bestehen könnte. Die erstere schöpft nämlich aus Wertgewißheiten und Wertforderungen, während die andere nur die Gewißheit der logischen und sinnlichen Evidenz kennt. Um so viel, als die innere Wertgewißheit an Kraft diesen Formen der Evidenz überlegen ist, kann die Gewißheit der Religiosität über der der Wissenschaft

¹) Pascal, Gedanken VI, 6, 3. — Bei F. H. Jacobi finde ich als Motto der Schrift „David Hume über den Glauben“ den Satz aus Pascal: „La nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les Dogmatistes. — Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une ideé de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme.“



stehen.[1]) Aber es bleibt hier bei einem psychologischen Dualismus: die Sphäre des Erkennens ist gerettet, wennschon eingeschränkt, und die Sphäre des Glaubens vermag sich daneben zu entfalten. Der moderne Mensch, dessen Bewußtseinsstruktur in der Regel stark durch Reflexion hindurchgegangen ist, gehört diesem Typus an: er hat einen Weg gefunden, den Wert des Erkennens in gewissem Grade zu wahren, ja seine Ergebnisse als neuen Quell religiöser Erregungen anzuerkennen.

c) Es ist aber noch ein dritter Weg denkbar, auf dem der Ausgleich zwischen dem theoretischen Bewußtsein und dem religiösen gesucht werden kann. Ein Anstoß, die Erkenntnis in möglichst enge Beziehung zum Religiösen zu rücken, liegt schon darin, daß alles gültige Erkennen von ewiger Geltung ist, also an sich aus den Schranken der Zeitlichkeit hinausführt und im Bewußtsein einen Bezirk des Zeitlosen gründet. Dieses Erlebnis verknüpft sich vor allem mit dem alten Begriff der ratio, die im Prinzip von Ewigkeit und Allgemeingültigkeit sein soll. Ohne Zweifel ist in diesem geistesgeschichtlich unendlich bedeutsamen Begriff schon ein religiöses Motiv mitenthalten. Aber die Brücke, die er zwischen dem Endlichen und Unendlichen schlägt, ist zu eng, als daß sie dem spezifisch religiösen Bewußtsein genügen könnte. Das rationale Wissen zerschneidet die gegebene Welt mit seinen exakten Linien. Es befriedigt den Theoretiker; für den spezifisch religiösen Typus kann dieser Vernunftbegriff nicht das letzte Wort sein. Vielmehr finden wir bei den Mystikern die Tendenz, über die rationale Verstandeslogik hinaus eine höhere Logik zu begründen, die wegen ihrer Richtung auf das Unendliche geradezu als eine religiöse Logik bezeichnet werden kann.

Die Unzulänglichkeit der rationalen Verstandeslogik liegt für sie in dem Prinzip des Widerspruchs, d. h. darin, daß, wenn A gesetzt ist, Non-A eben durchaus nicht gesetzt ist. Für die Probleme des Endlichen mag dies gelten. Aber das Unendliche (ein religiöser Begriff) enthält von vornherein das Rätsel in sich, daß es in eine Vielheit auseinandergetreten ist. Das Unendliche, wie der Gottesbegriff zeigt, ist daher für die Verstandeslogik mit Antinomien behaftet, die sofort schwinden würden, wenn man sich entschließen

[1]) Dies ist hier nur als psychologische Feststellung von Tatbeständen des geistigen Lebens gemeint. Die Kritik gehört in die Religionsphilosophie.

könnte, das Prinzip des Widerspruchs aufzugeben. Das sind freilich rationale Erwägungen, die nur der Außenstehende anstellt, um sich in die Motive des mystisch-religiösen Typus hineinzuversetzen. Im mystischen Bewußtsein, das auf die Totalität, nicht auf die Vereinzelung gerichtet ist, liegt von vornherein eine Art neuer intuitiver Logik, die auf dem Prinzip der coincidentia oppositorum, der Einheit der Gegensätze, aufgebaut ist. Diese — religiöse — Logik beginnt mit dem Unendlichen. Indem sie aus ihm ein Bestimmtes und Endliches A herausschneidet, ist sie genötigt, zugleich alles andere als Non-A mitzudenken. Das A für sich ist durchaus unselbständig. Erst mit dem Non-A zusammen bleibt seine Beziehung auf das Unendliche gewahrt. Für den auf das Unendliche gerichteten, also religiös eingestellten Blick sind alle Gegensätze im Unendlichen oder in Gott identisch. Wer die These setzt, ist auch genötigt, die Anthithese zu vollziehen, wenn er nicht das Endliche auf eine unmögliche Art verselbständigen will. Beide sind für diese religiöse Logik nur Ausschnitte aus dem Unendlichen, also eigentlich Negationen. Denke ich zu der ersten Negation A[1]) ihre Negation Non-A hinzu, dann erst habe ich wieder ein wahrhaft Positives, nämlich die Wiederherstellung des Unendlichen.

Diese höhere Form der Logik, die für das Denken aller philosophierenden Mystiker charakteristisch ist, uns aber in der größten Ausgestaltung, die zugleich den historischen Prozeß umfaßt, aus Hegel[2]) bekannt ist, beseitigt nun freilich den Dualismus von Wissen und Glauben nicht ganz. Vielmehr kehrt er hier in der veränderten Gestalt einer niederen und einer religiösen Logik wieder. Verstandeserkenntnis und spekulative Erkenntnis können nicht zum vollen

---

1) Spinoza: „Omnis determinatio est negatio."

2) Die gewaltige philosophische Leistung Hegels besteht darin, daß er diese alte emanatistische Logik der Neuplatoniker, die schon bei ihnen einen Weltprozeß verständlich machen sollte, auf das seit den Tagen Herders neu erwachte historische Bewußtsein und auf die konkrete „Welt"-geschichte anwandte. Troeltsch hat in seinen glänzenden Aufsätzen diese Dialektik als die bisher beste Lösung des eigentlich historischen Problems gefeiert. Aber man darf doch nicht vergessen, daß auch sie die Entwicklung zu einem bloßen Schein herabdrückt, hinter dem ein immer ruhendes, eleatisches (spinozistisches) Absolutes liegt. Und vielleicht ist diese Aufhebung des Werdeprozesses im Ewigen gerade das, was das religiöse Bewußtsein fordert. Ganz anders ist das Grundgefühl des positivistisch-historisch denkenden Menschen, dessen zentrales Erlebnis eben die Zeit ist und die

Ausgleich gebracht werden. Die Folge ist, daß die spekulative Logik über die reflektierende Logik gestellt wird. Übersetzen wir dies in unsere Sprache, so bedeutet es, daß das auf den höchsten Wert gerichtete, also religiöse Denken eben doch einem anderen Gesetz folgt als das niedere Denken. Die Wirklichkeitserkenntnis wird abgebrochen und eine höhere Logik eingeführt, deren Wahrheit durchaus religiös zu verstehen ist. Sie hat den Mut, die schmerzlichen Antinomien, die das gewöhnliche Erkennen stehen läßt, durch einen grandiosen Einheitswillen zu überwinden. Man könnte sagen, daß sich hierin der Selbsterlösungswille des Denkens spiegele. Das Unzulängliche, Endliche, das dem Denken seiner Natur nach anhaftet, drängt nach dem Zustand höchster Ruhe und Einheit und Identität. So baut das Denken in seiner religiösen Wendung doch eine höhere Welt über die Alltagswelt. Freilich zeigt sich in diesem dritten Typus des religiösen Verhaltens zum Erkennen die ungeheure Nachwirkung eines rein theoretischen Typus, der auch das Letzte und Tiefste noch mit den Mitteln des Denkens zwingen möchte, und wäre es um den Preis der Begründung einer neuen spekulativen Logik. —

Wo nicht der theoretische Typus nachwirkt, da liegt die Befreiung der religiösen Einstellung gerade darin, die Grenzen der Leistungsfähigkeit des bloß Theoretischen zu erkennen und das selbständige Recht einer über das Theoretische hinausreichenden Wertoffenbarung zu begründen. Schleiermacher schon hat die Selbständigkeit der Frömmigkeit gegenüber der Spekulation behauptet, wennschon er glaubte, daß beide im Resultat zusammentreffen müßten. Es gibt aber, wie wir sahen, einen auch darüber noch hinausgehenden Typus, der in der religiösen Einstellung ein Plus im Vergleich zu der nur flächenhaften, theoretischen findet. Dann wird das Erkennen — aus religiösen Motiven —, in die Grenzen eines bloßen Positivismus zurückgedrängt, der weder an das Unendliche noch an die Wertfrage heranreicht, sondern nur Tatsachen

Erzeugung eines nie dagewesenen, ungeahnten Neuen in der Zeit. — Übrigens bleibt doch auch bei Spinoza der Dualismus zwischen der strengen scientia rationalis und der mystischen scientia intuitiva stehen, so daß es schwer zu sagen ist, ob man ihn mehr dem theoretischen Typus oder dem religiösen zuzurechnen hat. — Ferner sei hier an Fröbels Lehre vom „Entgegengesetzt-Gleichen“ und vom „umgekehrten Schließen“ erinnert. Menschenerziehung (1826), S. 8. 61 usw.

ordnet, klassifiziert und auf gesetzliche Abhängigkeitsverhältnisse bringt. Wir folgern aus diesem Abschnitt, daß auch die Erkenntnistheorie zuletzt von religiösen Grundstellungen abhängig ist. Irgendwo drängt immer der Wille zum Wert über die objektivierenden Geistesakte hinaus. Nach der Art dieses Verhältnisses bestimmen sich die mannigfachen Beziehungen des religiösen Typus zum Erkenntnisgebiet. —

2. Die tragische Unvollendbarkeit des Lebens bestimmt auch die Umbiegung, die mit dem ökonomischen Gebiet im dualistisch-religiösen Bewußtsein erfolgt. Die wirtschaftliche Arbeit wird als Gottesdienst, die Güter der Lebenserhaltung werden als Gottesgabe empfunden. Aber es liegt in diesen Werten, gemessen am höchsten Lebenssinn, immer nur ein niederes Leben. Also wird auch diese Beziehung zum Dasein in der Mitte abgebrochen. Man darf sich weder der Arbeit noch dem Genuß ganz verschreiben. Die religiöse Einstellung fordert von uns „zu haben, als hätten wir nicht". Irdische Schätze haben doch keine erlösende Kraft. Diese Geistesart führt zur Askese, d. h. zur Beherrschung der ganzen naturhaften Seite des Menschenlebens unter dem Gesichtspunkt eines überlegenen Sinnes. Eine Fülle von Schattierungen ist hier möglich, verschieden nach historischen und geographischen Bedingungen, besonders aber nach den religiösen Vorstellungssystemen: von der völligen Entsagung und Bedürfnislosigkeit bis zur Ansammlung von Gütern unter dem Gesichtspunkt göttlicher Gnadenbewährung.[1]) Es gibt eine Form ökonomischen Verhaltens, die Gott geradezu den nützlichen Erfolg abzwingen möchte. Schon die Magie ist vielfach nur eine religiöse Entartung der Technik. Das Opfer setzt eine Art von Handelsbeziehungen mit der Gottheit voraus. Bei all diesen Erscheinungen kommt es darauf an, die religiösen und die rein ökonomischen Motive klar zu sondern. Vor allem ist die religiöse Wirkung der Arbeitsteilung wichtig, weil sie durch die Entseelung des Lebens den Zuweg zu einem höchsten Gesamtsinn hoffnungslos zu versperren scheint. Die Abstufung des religiösen Wertes der Berufe prägt sich auch im orientalischen Kastenwesen deutlich aus.

3. Wir haben bei dem ästhetischen Typus gesehen, daß es eine Religion der Schönheit gibt. Hier handelt es sich aber um die weitere Frage, welche Rolle das Ästhetische im Zusammenhang

[1]) Vgl. Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Archiv für Sozialpolitik usw., Bd. 41 ff.

des religiösen Lebens überhaupt zu spielen vermag. Wenn es wahr ist, daß das Kunstwerk immer etwas Sinnlich-Konkretes ist, wenn es also seinem Wesen nach nur einen Ausschnitt des Lebens geben kann, so liegt darin schon eine Grenze der religiösen Bedeutung der Kunst. In strenger Isolierung beider Gebiete könnte man behaupten, daß es der Triumph der Kunst sei, in einem Endlichen die Form der Seele wiederzugeben, während das religiöse Erleben das Einzelne nur im Zusammenhang des Unendlichen sieht. Schleiermacher betrachtet in den Reden über die Religion ein Erlebnis dann als religiös, wenn sein Gegenstand gleichsam aus dem Unendlichen herausgeschnitten scheint. Ein Gemälde hingegen hat seinen Rahmen, eine Symphonie Anfang und Ende, ein Gedicht ebenfalls seine äußere Begrenzung. Nun ist es aber nicht ausgeschlossen, daß beides zusammenwirkt, d. h. daß im endlichen Kunstwerk doch Beziehungen zum Unendlichen, oder, in unserer Sprache, zum höchsten und ausschöpfenden Lebenssinn enthalten seien. Wo dies der Fall ist, da hat das Kunstwerk Weltanschauungswert, und das ästhetische Erlebnis erweitert sich zum religiösen Erlebnis.[1])

Eine zweite Grenze der Kunst liegt darin, daß sie mit ihren Gebilden nicht unmittelbar in die letzte entscheidende Sinnstruktur der Welt hinabreicht. Sie schafft, wie wir sagten, eine imaginative Gegenständlichkeit. Das Verweilen in dieser Zone ist nun aber dem ausgesprochen religiösen Menschen auf die Dauer unerträglich. Das fromme Gemüt geht ein Stück lang mit der Kunst: solange es sich nämlich darum handelt, die Innerlichkeit anzuregen und sie vorbereitend in eine der Andacht empfängliche Stimmung zu versetzen.[2]) Wenn aber einer solchen Natur zugemutet wird, das Bildhafte, Sinnliche selbst als Offenbarung zu nehmen, so zeigt sich erst ihr voller Gegensatz gegen den geborenen Künstler: sie empfindet dann das Unzulängliche dieser Symbolik und zieht sich auf den Überschuß an Bewegung zurück, der immer im Inneren flutet. „Nur das Metaphysische macht selig." In der Kunst liegen ihr nicht genug Wahrheitsgarantien. Die Kunst steht, nach Plato, erst in dritter Reihe nach dem Wahrhaft-Seienden, Ewigen. Es ist das gleiche Grundverhältnis, das auch Tolstoi zur Kunst gehabt hat.

[1]) Vgl. meinen Aufsatz: Beethoven und die Musik als Weltanschauungsausdruck. Leipzig, Wiegandt, 1909.

[2]) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre (Schweizer) § 290.

Bezeichnenderweise gilt dies alles auch von der ästhetisch erlebten Natur: der intensiv Religiöse bleibt von dieser Stellung zu ihr unbefriedigt. Er fühlt, daß wir da nur einen Widerschein unserer träumenden, sehnenden, dichtenden Seele haben, nicht das Zentralerlebnis der Welt. Ja selbst mitten in der ästhetischen Verschmelzung von Seele und Natur kann etwas von diesem religiösen Ungenügen mitschwingen: „Es hat alles um mich herum etwas eigentümlich Interimistisches“, sagt Lucie in Gabriel Schillings Flucht; „Ich weiß nicht, ich glaube nicht, daß das alles, das Rauschen, das Licht und das Lerchengetriller endgültig ist.“ Da liegt das Entscheidende: dem einzelnen Erlebnis für sich fehlt immer die Endgültigkeit. Und so bleibt auch beim tiefsten Naturgenuß in uns immer ein Unbefriedigtes und Unenträtseltes: die religiöse Sehnsucht, die darüber hinaus treibt.[1])

Ein drittes Mal endlich wiederholt sich diese verschiedene Einstellung zum Leben in dem Gegensatz der ästhetischen Lebensführung zur ethisch-religiösen. Das Ästhetische hat auch auf dieser Stufe etwas Unverbindliches, ein Auchanderskönnen, das dem religiösen Gemüt unerträglich ist. Das ästhetische Entweder-Oder ist das der liberalen Unbestimmtheit des Lebens, das schließlich doch, wie wir oben sagten, ein Leben aus zweiter Hand bleibt. Hingegen in dem Ton, mit dem die ethisch-religiöse Natur das Entweder-Oder ausspricht, liegt das entschiedene „Eins ist not“. Sie weiß, daß einmal eine Mitternachtsstunde kommt, in der jeder sich demaskieren muß. „Nur der ethische Gegensatz ist einfach und absolut; und wenn man nicht ethisch, also nicht absolut wählt, so wählt man nur für den Moment und kann deshalb im nächsten Augenblick etwas anderes wählen.“[2])

---

[1]) Dies ist das durchgehende ergreifende Thema des Briefwechsels zwischen F. H. Jacobi und Goethe (Leipzig 1846). Ihre Herzen hatten sich in der Jugend im schwärmerischen Naturgenuß gefunden und konnten von dieser Jugendwahrheit nicht mehr los. Aber der Gegensatz der Typen: des ästhetischen Universalisten und der dualistisch-religiösen Natur, brach in jeder Lebensepoche von neuem hervor und führte immer wieder zu tragischen Zusammenstößen — bis zu Goethes Gedicht über die Diana der Epheser und Jacobis scharfem Wort: „Die Natur verbirgt mir Gott.“ Beide erlebten sie, — aber in einer anderen Seelenstruktur.

[2]) Kierkegaard, Entweder-Oder. Gesammelte Werke, Bd. II, Jena 1913, S. 139 und sonst. Gerade dort sieht man, wie stark K. selbst im Ästhetischen befangen ist.

Bisher sind wir vom Ästhetischen ausgegangen und haben die Grenze gezeigt, jenseits deren die religiöse Natur nicht mehr mitgeht. Man kann aber umgekehrt das Religiöse in seiner vollen Eigenart voraussetzen und fragen, was ihm dann das Ästhetische als Mittel und als untergeordneter Akt bedeutet. Alles, was die Funktion des „Ausdrucks“ übt, ist, wie wir wissen, ästhetischer Art. Wenn ein religiöser Zustand sich in einer Dichtung, einer Musik, einem Tanz, einem geformten Ritus ausspricht, so bedient sich hier das religiöse Bewußtsein des ästhetischen Mittels, um sich auszudrücken, also zu objektivieren, und anderen Seelen mitzuteilen. Das Ästhetische steht hier im Dienst des Religiösen; ganze Mythologien, wie die griechische, sind aus hoher ästhetischer Formkraft heraus geschaffen. Käme es darauf an, die Kunstschöpfungen zu sammeln, die einem im Kern religiösen Erleben Ausdruck verleihen sollen, so würden die höchsten Werke aller Zeiten hier einzureihen sein. Denn der größte Künstler ist auch vom höchsten Erleben, er ist geradezu vom Göttlichen erfüllt.

Und doch tritt auch hier das Schicksal der Unvollendbarkeit dazwischen. Noch keiner Seele ist es gelungen, den glühenden Inhalt des Lebens ganz in eine sichtbare, hörbare oder vorstellbare Schöpfung zu bannen. Noch weniger ist es gelungen, den höchsten und reinsten Sinn in diese endlichen Ausdrucksformen hineinzupressen. Daher wird es begreiflich, wenn das tiefste eligiöse Bewußtsein, zumal das von normativer Sittlichkeit durchtränkte, an der Zulänglichkeit aller dieser Symbole überhaupt verzweifelt. Sie haben doch alle etwas Fleischliches, etwas Endliches an sich. „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ Eine ganz vergeistigte Religion endet in der Kunstfeindlichkeit: „Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen.“ Darin wurzelt die Bilderstürmerei aller Zeiten. Wie das Erkennen für den letzten Lebenssinn inadäquat ist, so auch das ästhetische Symbol. Am religiösen Sinn gemessen ist jedes einseitige Lebenselement zum Scheitern verurteilt. Gott wird dann nur in der schweigenden Innerlichkeit entdeckt.

Dieses Erlebnis liegt doch auch der am stärksten ästhetisch gefärbten Religion, dem von Plotin ausgehenden Neuplatonismus zugrunde. Gewiß, sie betrachtet Gott als den Weltformer, alle Wesenheiten der Welt als Ideen oder göttliche Gedankenformungen, ja selbst die Individualität als eine formende Idee Gottes. Aber

Gott selbst bleibt auch hier die Einheit ohne Vielheit, die complicatio, von der das Universum ein Symbol sein mag, aber ein verendlichendes und an den Stoff bindendes Symbol. Auch hier bedarf es der Entleiblichung, der Verneinung alles Stoffes und aller Form, um in der Ekstase zu Gott zu kommen. Das letzte Geheimnis der Religiosität widersetzt sich aller Formung, sogar der ästhetischen. Daher ist auch der dualistisch-religiöse Mensch zuletzt von der Unzulänglichkeit aller Ausdrucksformen für den in der Tiefe brennenden höchsten Gehalt überzeugt. Selbst die ästhetische Idee, die den Stoff ganz überwunden zu haben scheint, ist doch immer nur ein Ideal, d. h. eine sinnlich-konkrete Erscheinung, ein Abglanz, aber nicht das Letzte; ein Schauspiel, aber, ach, ein Schauspiel nur! Die „Mütter", d. h. das letzte metaphysische Prinzip, wohnen raumlos, zeitlos, im Unbetretenen und Ungeformten. Oder mit einer anderen Sprache: das Dionysische vermag nie ganz im Apollinischen aufzugehen. Und so ist auch die Erlösung, die nach Schopenhauer, Nietzsche und Wagner die Kunst gewährt, für den rein religiösen Typus immer nur eine flüchtige und vereinzelte; sie ist Ahnung des wahrhaft Religiösen, aber sie ist dieses noch nicht selbst.

4. Die Liebe scheint am engsten mit dem religiösen Wert verflochten. Wir haben hervorgehoben, daß in der von jedem besonderen Inhalt freien Form der Liebe, in der wertbejahenden Hinwendung zu den Wertmöglichkeiten der fremden Seele, schon ein religiöses Moment enthalten ist.[1]) Daß alles Leben heilig sei, ist eine Gesamtbewertung des Daseins. Ja es scheint in der Liebe ein so unbedingt Göttliches enthalten zu sein, daß man das Verhältnis von Gott und Mensch sich vielfach unter dem Bilde dieses sozialen Verhältnisses denkt. Der „Umgang" des Christen mit Gott soll z. B. auf diesem Geiste beruhen. Die Liebe breitet eine religiöse Atmosphäre aus: wirkliche Seelengemeinschaft trägt schon immer den Charakter einer religiösen Gemeinschaft. Ihr Sinn kann, wenn weder ökonomische noch intellektuelle oder politische Zwecke voranstehen, nur in der gegenseitigen Seelenpflege gesucht werden,

---

[1]) Die erotische Liebe als ein ästhetisches Phänomen ist hier nicht gemeint, obwohl sie im wirklichen Leben die Vorstufe dieser tieferen Seelenbeziehung werden kann. Das gleiche gilt von der in Blutsverwandtschaft wurzelnden biologischen Liebe.

die wir oben als religiös bezeichnet haben. So ist die urchristliche Liebe zu verstehen; die kommunistischen Lebensformen des Urchristentums sind davon nur Folge und beruhen außerdem auf ganz bestimmten historischen Verhältnissen.

Es muß zugegeben werden, daß kein Lebensgebiet im Hinblick auf die religiöse Gesamtbewertung höher dasteht als das soziale. Daher zeigen auch die weltverneinendsten Religionen immer noch die Beziehung zur Welt, die durch das Liebesband unter der leidenden Menschheit geknüpft wird. Christentum und Buddhismus sind bei all ihrer Neigung, die Welt zu entwerten, doch ausgesprochene Liebesreligionen. Aber es ist denkbar, daß auch dieses Band noch sich lockert. Denn gerade die Liebe muß an den Realitäten des Daseins immer wieder erfahren, wie wenig sie allein das Leben aufbauen kann. Unter diesen Enttäuschungen, daß auch die Liebe die Grenze zwischen den Menschen nicht völlig aufzuheben vermag, daß immer die schmerzliche Individuation bleibt und daß man den letzten Rest von Selbstbefriedigung, der in ihr noch enthalten ist, ersticken müsse, löst sich der religiöse Mensch auch von dieser Seite des Lebens und sucht in der Liebe zu Gott allein Befriedigung. Das „Alles oder nichts“ eines Brand möchte auch den Deus caritatis noch innerlich überwinden. Er möchte selbst von dieser letzten Bindung frei sein. Das ist der Sinn des Eremitentums: wenn es not tut, liebesbereit, aber auch der Liebe nicht unterworfen, sondern einsam mit Gott. Auch wer bis in diese letzten Verzweiflungen und Seligkeiten nicht mitgegangen ist, weiß doch, daß man nur dann Kraft zu wahrer Liebe behält, wenn man Zeiten der Einsamkeit und der Sammlung hat. Andernfalls versiegt die Quelle der Liebe. Auch hierin zeigt sich, daß die religiöse Liebe ihrem tiefsten Wesen nach immer zugleich religiöse Seelsorge ist. Sie stiftet eine Gemeinschaft der religiös Lebendigen. Dies Feuer brennt so stark in ihr, daß sie unter Umständen wohl auch bis zu der Übertreibung und scheinbaren Lieblosigkeit des Wortes hingerissen werden kann: „Laßt die Toten ihre Toten begraben.“ Das eigentümliche Schwanken des religiösen Menschen zwischen der Liebe zu Gott und der Menschenliebe und die Seligkeit der letzten Zuflucht klingt durch Mörikes Gedicht:

Kann auch ein Mensch des andern auf der Erde
Ganz, wie er möchte, sein? —
In langer Nacht bedacht' ich mir's und mußte sagen: Nein!

So kann ich niemands heißen auf der Erde,
Und niemand wäre mein? —
Aus Finsternissen hell in mir aufzuckt ein Freudenschein:

Sollt' ich mit Gott nicht können sein,
So wie ich möchte, mein und dein?
Was hielte mich, daß ich's nicht heute werde?

Ein süßer Schrecken geht durch mein Gebein!
Mich wundert, daß es mir ein Wunder wollte sein,
Gott selbst zu eigen haben auf der Erde!

5. Die Rolle, die das politische Bewußtsein (nach unserem weiten Sprachgebrauch) in der Religiosität spielt, muß an seinen Quellen erfaßt werden, ehe abgeleitete Erscheinungen, wie die Organisation der religiösen Gemeinschaft in der Kirche oder der religiös fundierte Staat, berührt werden. In jeder Religiosität, die nicht rein lebensbejahend und nicht rein lebensverneinend ist, liegt auch eine Mischung von Selbstbejahung und Selbstverneinung. Dabei ist allerdings die Bedeutung des „Selbst", wie wir im 1. Abschnitt gesehen haben, sehr vielfältig. Eine ethische Religion wird den Sinn des Lebens darin finden, das niedere Selbst um des höheren willen dahinzugeben. Aber wir lassen hier den ethischen Gesichtspunkt noch beiseite und folglich auch die verschiedenen Bedeutungen, die dem Selbst beigemessen werden können. Es bleibt dann nur das Grundphänomen übrig, daß der Mensch sich entweder dem höchsten Sinn des Daseins gegenüber völlig empfangend fühlt oder sich selbst als einen Kämpfer für die Verwirklichung dieses Wertes betrachtet. Religiös gesprochen: Entweder sind wir ganz in Gottes Gnade gegeben, oder wir treten für Gott ein und suchen dem Göttlichen gegenüber den ungöttlichen Weltordnungen zum Siege zu verhelfen. Die starken Freiheitsnaturen, in denen eine gestaltende Willenskraft lebt, fühlen in sich selbst den göttlichen Funken lebendig; sie sind imstande, sogar mit Gott zu ringen. Sie beugen sich nicht einfach unter das Kreuz, sondern sie tragen es als Wappen in den Kampf. Dieses Freiheitsbewußtsein kann bis zur Herabwertung aller anderen Götter gegenüber dem in der eigenen Brust gesteigert werden: „Hast du nicht alles selbst vollendet, heilig glühendes Herz?" Es ist hier nicht möglich, die ganze Fülle der Symbole auszuschöpfen, in der sich das Verhältnis von Freiheit und Abhängigkeit aussprechen kann, schon deshalb nicht, weil wir dazu das Ethische mit in diese Betrachtung

hineinziehen müßten. Gewiß ist, daß jede stolze Erhebung des Menschen vom Schicksal zuletzt doch niedergeschlagen wird. Und so ist denn auch der heroische Aufschwung des Menschen unvollendbar. Er endet in religiöser Resignation und mit dem ewigen Liede von der sich bescheidenden Demut.[1]) Ja vielleicht erfährt niemand die Grenzen des menschlichen Vermögens stärker als eben die Machtnatur, die an dieser Stelle besonders verletzlich ist.

Der Macht- und Freiheitswille, der sich gegenüber dem höchsten Weltsinn durchsetzen möchte, ist schon auf den primitivsten Stufen der Religiosität erkennbar in den Vorstellungen von einer eigentümlichen Kraft der Seele, die man durch Zauber, Kultus und Gebet zu stärken sucht. Der Daimon in der eigenen Brust fühlt sich auch als etwas Göttliches. Aus diesen vielbeachteten Erscheinungen entsteht auf höherer Stufe die Vorstellung einer religiösen Aristokratie, die sich durch Verdienst oder Gnade oder durch Zusammenwirken von beiden über die Durchschnittsmenschen erhebt. Prädestination, Gnadenwahl, sich als. Werkzeug Gottes Fühlen sind nur Symbole soziologischer Art, die dies Bewußtsein innerer religiöser Mächtigkeit ausdrücken sollen. Aber auch hier findet sich wieder der eigentümliche Dualismus, daß bei aller Verantwortung für uns selbst mit unserer Macht doch nichts getan sein soll; in das Freiheitsgefühl mischt sich ein frommes Abhängigkeitsgefühl. Vergeblich würde man sich bemühen, in diese religiöse Dialektik mit den Mitteln einer Logik hineinzuleuchten, die das sich begrifflich Widersprechende für unvereinbar hält.

Ebenso ist das Gebet ursprünglich eine magische Kraftprobe, die durch Zaubermittel die Arme der Götter herbeirufen soll. Später werden daraus Beweise des Geistes und der Kraft. Dem religiösen Gemüt ist es nicht undenkbar, daß der Glaube, der kämpfende Glaube, wenn er nur ganz restlos sein könnte, auch die Natur in die Bahn des Wunders zwingen würde. Aber dazu würde eine völlige Ungeteiltheit der Seele gehören; ein „Oder?", d. h. der bloße Zweifel, daß etwas derartiges „über die Kraft" gehen könnte, würde die Kraft selbst vernichten: „Ich glaube, er starb an diesem Oder."[2])

---

[1]) Vgl. Kierkegaard, a. a. O. „Das Erbauliche in dem Gedanken, daß wir gegen Gott allezeit unrecht haben."

[2]) Björnson, Über die Kraft I, Schlußszene.

Den Religionskriegen früherer Zeit, jenem Ringen um die alleinige Wahrheit, die die Welt durchdringt, stehen wir Heutigen verständnislos gegenüber, weil wir zu viel von diesem „Oder“ haben. Es ist ganz falsch, sie in bloß weltlich bedingte Unternehmungen der Politik umzudeuten. Umgekehrt — wir haben erlebt, daß auch heute nur ein Krieg geführt werden kann oder könnte, wenn Gott bei den Fahnen ist, d. h. wenn das „Dieu le veut“ das Bewußtsein der Kämpfer bis in den letzten Winkel des Selbstverzichtes hinein durchdringt.[1]) Ein Mißerfolg ist dann um so niederschmetternder, als er nicht nur irdische Ohnmacht bedeutet, sondern das viel Schwerere, von Gott verlassen zu sein, der die Kraft hätte geben sollen.

Dieses doppeldeutige Verhältnis von Machtstreben und Religiosität findet nun auch darin seinen Ausdruck, daß für den religiös erlebenden Menschen der Staat als die rechtlich organisierte Kollektivmacht niemals das Letzte und Höchste bedeuten kann. Vielmehr kennt dieser Typus immer eine Machtsphäre, die der politischen Organisation nicht zugänglich ist. In drei Formen kann diese Antinomie in die Erscheinung treten: 1. Das religiöse Bewußtsein tritt mit seinen höheren Forderungen dem gegebenen Staat revolutionär entgegen und bildet ihn um. So ist die Anerkennung der Menschenrechte zuletzt auf die Kraft religiöser Motive zurückzuführen. 2. Das religiöse Bewußtsein kann aber auch die Organisation der spezifisch religiösen Gemeinschaft, die Kirche, dem Staat als eine höhere Wertorganisation entgegenstellen, zumal dann, wenn in die Kirche selbst neben den religiösen Motiven ausgesprochen politische mit eingegangen sind. 3. Endlich aber kann das religiöse Bewußtsein der staatlichen Ordnung überhaupt entgegentreten, weil sie die Freiheit des Geistes bindet und der alleinwirksamen Gnade durch das mechanische Mittel der Rechtsordnung vorzugreifen sucht. Wenn es sich in der Religion wirklich nur um die „Seelen“ handelt — über die Seelen hat der Staat keine Macht. Das Politische muß also, wenn diese Auffassung zur Herrschaft kommt, den rein religiösen Seelenkräften weichen. Der Geist läßt sich nicht gebieten.

Zusammenfassend können wir das Verhältnis des religiösen Typus zum Staat dahin aussprechen, daß er sich zwischen zwei

---

[1]) Vgl. Ferdinand Avenarius, Baal.

äußersten Polen (entsprechend den oben geschilderten äußersten religiösen Typen) bewegt: zwischen einer durchaus religiösen Staatsauffassung (wie sie z. B. in neuerer Zeit bei Fichte und bei Hegel vorliegt) und einem religiösen Anarchismus. Dazwischen schiebt sich eine dritte Auffassung, die in der Kirche als einer ursprünglich rein religiös orientierten Regelung der Lebensverhältnisse schon die ausreichende und höchste Lebensordnung überhaupt erblickt.

Hier befinden wir uns an einer antinomienreichen Stelle. Die immer verworrene Komplikation der historischen Verhältnisse trübt den Blick für die zugrundeliegenden reinen Strukturen. Die Kirche im höchsten Sinne kann immer nur unsichtbare und unorganisierte Kirche sein. Denn die Gemeinschaft im höchsten Lebenssinn gestattet als solche keine von außen geforderten Bindungen. Aber es ist nicht möglich, diesen religiösen Sinn von den anderen Sinngebieten, aus denen er erwächst, zu isolieren. Deshalb wird die Kirche als sichtbare Institution immer auch in die wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Lebensverhältnisse hineingreifen, teils in der Absicht, religiös zu erziehen, teils unter dem Zwang, das Leben von seinen naturhaften und wirtschaftlichen Grundlagen bis zu den spirituellen Höhen hinauf zu ordnen und zu regeln. Nun findet aber die Kirche immer organisierte Lebensordnungen sich gegenüber, die aus dem Teilsinn der Einzelgebiete des Daseins hervorgegangen sind, z. B. die Familie oder den weltlichen Staat. Die Aufforderung, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott zu geben, was Gottes ist, wäre nur dann erfüllbar, wenn beide Sinngebiete völlig getrennt nebeneinander herliefen. In Wahrheit durchschneiden sie sich an tausend Punkten.

Der transszendente Mystiker, der dem irdischen Leben absterben will, mag den Staat verneinen und sich in der Gemeinschaft der Heiligen beheimatet fühlen. Der immanente Mystiker wird die irdischen Lebensordnungen gemäß einem ethisch geläuterten Humanitätsideal mit dem höchsten sittlichen Gehalt zu erfüllen streben, darüber hinaus aber keiner organisierten Glaubensgemeinschaft bedürfen. Für ihn ist das Leben selbst die Stätte der Andacht — seine Kirche. Die dualistisch-religiöse Natur hingegen ist genötigt, wie zwischen Wissen und Glauben, so auch zwischen Staat und Kirche eine immer wieder neu regulierte Grenzlinie zu ziehen. Für diesen Typus hat der Staat nur eine bedingte Funktion. Er weiß aber auch, daß es unmöglich ist, das reale

Zusammenleben allein von den letzten Heilsgewißheiten aus zu regeln; auch die Kirche ist ihm nur eine Gesellschaftsform, nicht die allumfassende.

So greift die Dualität seiner inneren Struktur auch in die soziologischen Verhältnisse über. Und es spiegelt sich hier noch einmal die eigentümliche Dialektik des religiösen Gebietes, daß es von den Einzelgebieten des Lebens nicht völlig gelöst werden kann, aber doch von jedem einzelnen, eben weil es nur ein einzelnes ist, mehr eine Gefährdung als eine Erfüllung seines Sinnes erfährt.

III.

Das Vorurteil, als ob die Motivationsvorgänge sich bei allen Menschen in der gleichen Weise vollzögen, hätte durch die Beobachtung der spezifisch religiösen Naturen längst widerlegt werden müssen. Es versteht sich, daß sie in ihrem entscheidenden Verhalten nicht von der Zweck-Mittel-Erwägung[1]), auch nicht von allgemeinen praktischen Grundsätzen oder von dem Geist der Nächstenliebe bestimmt werden. Man darf aber auch nicht einfach sagen, daß sie sich von dem erlebten höchsten Wert motivieren lassen. Denn das ist bei jeder Lebensform so, daß der tatsächlich erlebte höchste Wert, wenn Freiheit der Entscheidung besteht, den Ausschlag gibt. Vielmehr liegt das Wesentliche darin, daß der religiöse Mensch jede Einzelentscheidung auf das Ganze seines Lebens bezieht. Er ist also dem ästhetischen Menschen, der zur inneren Form gelangt ist, darin verwandt, daß er nur durch die Totalität seiner Gemütskräfte getrieben wird. Aber der Unterschied liegt darin, daß der religiöse Mensch das Heil der Seele über ihre Schönheit stellt. Und zwar bedeutet dies, daß er dem erlebten Weltsinn gemäß handelt, auch wenn er darum sein ganzes niederes Leben niederschlagen und verleugnen müßte. Worin für ihn inhaltlich der höchste Wert besteht, kann nicht allgemein gesagt werden, weil er mit den Individualitäten wechselt. Schon die drei religiösen Grundtypen die wir oben unterschieden haben und hier nicht mehr im einzelnen beleuchten wollen, sind in dieser Hinsicht verschieden: Bejahung, Verneinung oder dualistische Bewertung des Lebens färben auch die Art der Motivation. Die erste beruht auf

[1]) D. h. von jener technischen Form der Motivation, für die der Zweck durch seine Nützlichkeit schon ausreichend legitimiert ist und die nur theoretisch nach der Zweckmäßigkeit der Mittel fragt.



dem Grundgefühl: „Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt." Die zweite geht aus von dem Mißtrauen in die begrenzten Lebenswerte und also auch von dem unbedingten Mißtrauen in die eigene Natur: Askese wird hier das Grundmotiv. Im dritten Fall endlich entsteht die sorgsame Aufsicht über die eigenen Motive, ob sie dem dunklen oder dem lichten Teil der Seele entspringen.

Aber das Formale des Zustandes, wenn ein Mensch sein ganzes Dasein unter die Herrschaft des höchsten Wertes stellt, kann allgemein ausgesprochen werden. Es ist in ihm dann ein seliges Erfülltsein, das das aktive oder leidentliche Verhalten bestimmt. Die religiöse Sprache nennt dieses Anwesendsein des höchsten Lebenswertes im individuellen Bewußtsein die Gnade Gottes. Je nach der psychologischen Struktur des Menschen und nach der besonderen Situation kann sie wirken als höchstes anspannendes Motiv, das die äußerste Kraft bis zur Hingabe des irdischen Lebens auslöst, oder als Quietiv, das Geduld und Ergebung in eine nicht abänderliche Wertbestimmung bewirkt. Das Schicksal kann demgemäß entweder durch einen ungeheuren, sich empörenden Willen geistig gebrochen, oder unter dem Bilde einer göttlichen Vorherbestimmung still ertragen werden. Insofern das Schicksal in der religiösen Einstellung nicht theoretisch als die bloße kausale Verkettung der Umstände, sondern als Ausfluß einer höchsten Wertordnung der Welt aufgefaßt und also innerlich „verstanden" wird, verwandelt es sich für den religiösen Menschen in Vorsehung. Auf primitiver Stufe wird sie durch anthropomorphe Bilder verständlich gemacht, auf einer höheren Stufe ist Vorsehung nichts anderes als die innere Hinleitung des Menschen zu dem, was ihm zu seiner Vollendung wahrhaft wertvoll sein muß. Ähnlich steht es mit dem Gebet: Auf primitiver Stufe ist es ein magisches Mittel, den Gang der Dinge gemäß der eigenen Sehnsucht zu beeinflussen; auf höherer geistiger Stufe nur eine Bitte um Kraft zum Wert. Und da die subjektive Täuschung am Weltlauf nichts ändert, so liegt die Wirkung des Gebetes überhaupt nur in der Kraft, die es gewährt, sei es nun die Kraft, sich in ein gegebenes Schicksal zu fügen, oder die Kraft, auch ihm gegenüber den Glauben an den höchsten Wert aufrecht zu erhalten. Das Gebet gehört also in den Zusammenhang der Selbstpflege der Seele. Das Kraftfinden wird von vielen Naturen fast katastrophisch, als ein Durchbruch tieferer Lebens-

energien erlebt; jedoch kann es auch in einem stillen inneren Wachsen der Seele bestehen. Die Naturen der ersten Art — ich nenne sie Wiedergeburtsnaturen — werden dann durch solche katastrophischen Durchbruchserlebnisse motiviert. Die anderen — die stillen Seelen — scheinen überhaupt nicht zu beschließen und zu erwägen, sondern ihr Tun ist gleichsam ein spontanes Überfließen gotterfüllter Geisteskräfte in der Seele. Man könnte diese Motivationsform ein Daimonion nennen, und es braucht sich nicht, wie bei Sokrates, auf das Abmahnen zu beschränken.[1])

Menschen, die einmal das, was sie Gnade nennen, dies Erfülltsein des ganzen Wesens vom höchsten Wert, erlebt haben, streben immer wieder nach dieser beseligenden Erfüllung. Sie beobachten ihre Annäherung oder Entfernung gegenüber diesem Zustande als Gottnähe und Gottferne. Meist tritt das ethische Erlebnis hinzu: dann wird das eine als Sündenbewußtsein, Schuld, Zerwürfnis mit Gott, das andere als Rechtfertigung, Versöhnung und inneres Erlöstsein erfahren.

Endlich mischt sich in dies alles ein Moment ein, das sich nicht auf das Innere der Seele, sondern auf die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Welt an die höchsten Wertforderungen des religiösen Bewußtseins bezieht. Auf niederer Stufe nennt man diese (auch dann schon religiösen) Einstellungen zur Welt Optimismus und Pessimismus. Auf höherer Stufe bestimmen sie das Maß von Göttlichkeit oder Ungöttlichkeit, Heiligkeit oder Unheiligkeit, das dem gesamten Weltlauf zugeschrieben wird. Immer aber ist es die eigentümliche einheitstiftende Funktion des religiösen Verhaltens, den höchsten Totalwert des Daseins zu bejahen, sei es gegen den Weltlauf oder durch eine tiefere Deutung des Weltlaufes, sei es gottfindend oder gottverlierend, sei es in Ergebung gegenüber dem vorgefundenen Schicksal, oder in innerer Erhebung über seine Äußerlichkeit und seine Wertgleichgültigkeit. Der still Ergebene wie der leidenschaftlich Widerstrebende — beide können religiös sein; denn beide finden in ihrem Verhalten seelische Erlösung.

Die reinsten Beispiele für diese religiösen Motivationsformen finden sich da, wo die religiös interessierte Selbstanalyse und Psycho-

[1]) Die Unterscheidung ist insofern eine fließende, als dem Durchbruch in der Regel eine religiöse Latenzperiode vorangeht, das stille Wachsen aber irgendwann einmal zur Tat drängt.

logie ihren Gipfel erreicht, also in der Mystik und im Pietismus Ich greife zur Erläuterung des Gesagten Jung-Stillings Lebensgeschichte heraus, die eine Fülle von Belegen für die ganz eigenartige Struktur religiös bedingter Lebensentschlüsse bietet. Es soll eigentlich gar nicht mehr der Mensch sein, der handelt, sondern Gott in ihm und durch ihn: „Er erwartete einen Wink vom himmlischen Vater; denn weil er aus purem Glauben studieren wollte, so durfte er auch in nichts seinem eigenen Willen folgen.“ Dieses Mißtrauen in die eigene (sündige) Natur ist nun aber im Pietismus des 18. Jahrhunderts gemischt mit einem fast galanten Interesse an den eigenen Trieben, die oft genug umgekehrt auf Gottes Konto geschrieben werden: „Es wäre doch entsetzlich, wenn mir Gott Triebe und Neigungen in die Seele gelegt hätte und seine Vorsehung verweigerte mir, solange ich lebe, die Befriedigung derselben.“ Nirgends sieht man so deutlich wie bei Jung-Stilling. daß dieser Motivationstypus mit objektiver Immoralität durchaus zusammen bestehen kann. Stilling hat immer den lieben Gott seine Schulden für sich bezahlen lassen.[1]) Seine Ehen hat er in einer Aufwallung geschlossen, die er wiederum in Gottes Seelenkausalität zurückschob. Später, als der rationalistische Zug seines Wesens stärker wurde, hat er selbst darüber geurteilt, daß diese Entscheidungen „unfromm“ gewesen seien, „denn es sei des Christen höchste Pflicht, unter der Leitung der Vorsehung jeden Schritt, und besonders die Wahl einer Person zur Heirat, nach den Regeln der gesunden Vernunft und der Schicklichkeit zu prüfen, und wenn dies gehörig geschehen sei, den Segen von Gott zu erwarten... So mischte sich Religion und Liebe in ihre hysterischen Zufälle. Das alles kannten weder ihre Eltern noch Stilling, sie sahen das für göttliche Eingebungen und Wirkungen an, und folgten ...“ Aber auch später noch hat sich Stilling immer wieder viel darauf zugute getan, daß er „schlechterdings nicht zu seiner Bestimmung und zur Entscheidung seines Schicksals beigetragen habe“.[2])

In viel reinerer Form kehrt derselbe Grundtypus bei dem Herrnhuter höherer Ordnung, bei Schleiermacher in den „Monologen“ wieder. Ich müßte die ganze Schrift analysieren, um nachzuweisen, daß diese Form der „Selbstanschauung“, die auf das Unendliche

---

[1]) „Wer war es nun, der das Herz dieses Freundes gerade weckte, als es not war?“

[2]) Man lese mit dieser Einstellung das ganze Original.

im eignen Inneren gerichtet ist, zu ganz besonderen Konsequenzen für die Form der Motivation führt. Die Gefahr, dies alles mit der ästhetischen Humanität seiner Zeitgenossen gleichzusetzen, liegt nahe. Aber die Ganzheit, von der Schleiermacher hier redet, ist eine völlig andere. „Es gibt kein Handeln in mir, das ich vereinzelt recht betrachten, und keins, von dem ich sagen könnte, es sei ein Ganzes. Ein jedes Tun stellt mir mein ganzes Wesen dar; nichts ist geteilt.“ Bezeichnend ist hier schon die Zurückführung alles Handelns auf ein inneres Handeln, auf eine Selbstbestimmung im religiösen Sinne. —

Der besonderen Motivationsform entspricht natürlich ein besonderes Ethos. Wir haben früher angedeutet und werden es im folgenden Abschnitt näher durchführen, daß jedem Lebensgebiet ein einseitiges und spezifisches Ethos entspricht, daß aber die Totalnorm, die Sittlichkeit als Ganzes, immer nur in einem religiösen Sinnzusammenhange auftritt. Metaphysisch gesprochen ist Sittlichkeit eben nichts anderes als der Einklang des Einzelwesens mit dem höchsten ihm zugänglichen Weltsinn. In religiösen Symbolen gesprochen ist sie die Wohlgefälligkeit vor Gott oder die Ebenbildlichkeit mit Gott.

Aber wie wir neben den einzelnen Lebensformen und ihrer spezifischen Religiosität den religiösen Typus abstrakt als eine Sonderform aufgeführt haben, so läßt sich auch noch die eigentümliche Färbung bezeichnen, in der das spezifisch religiös orientierte Ethos auftritt. Denn dieser Vorgang in der Seele, der der Gegenstand einer besonderen, methodischen Pflege ist, und der im Erlöstsein das letzte Ziel hat, ist noch etwas anderes als das Ergreifen des höchsten Wertes in dem Konkurrenzkampf der einzelnen Lebenswerte. Es gibt eine Art von Offenheit, von Empfänglichkeit für den Einzug dieses Höchsten in die Seele. Wir nennen es Reinheit. Gerade wenn der Anteil der göttlichen Gnade über das hinaus, was der Mensch selber leistet, so stark betont wird, dann bleibt uns als letzter Sinn der auf uns selbst gerichteten Seelenpflege nichts anderes, als das Gefäß rein zu erhalten; rein für den Schmerz und rein für die Freude — „wer sein Geschick erfüllt, dem lächeln beide“. —

IV.

Es gäbe keine Religion, wenn das Geheimnis der Individuation nicht wäre. Deshalb ist Religiosität das Individuellste, was es gibt,

ja sie ist vielleicht in den letzten Tiefen identisch mit dem Erlebnis dieses Schicksals: ganz für sich zu sein. Wir brauchen darum nicht die Voraussetzung zu machen, daß der Weltsinn selber ein vielfacher sei. Aber jeder erlebt ihn auf eine ganz eigene Weise, und jeder hat seinen ganz besonderen Gott. Es ist nicht möglich, die Fülle der Typen wirklich zu erschöpfen, die sich aus der Differenzierung der religiösen Grundeinstellung ergeben. Aber es können einige Hauptlinien gezogen werden, die das Feld abstecken. Nur kann es hier nicht die Absicht sein, die historisch gegebenen Religionen nach ihren oft äußerst komplexen geistigen Motiven zu klassifizieren; in derartigen Versuchen muß notwendigerweise sträflicher Dilettantismus herrschen, solange man etwa von den „Resten“ früherer Religiosität und ihren Vorstellungsgebilden ausgeht, statt sich zu bemühen, solche Lebenssysteme von innen heraus nachzuleben. Auch klangvolle Namen sind von jenem Vorwurf nicht frei. Wir beabsichtigen etwas Erreichbares: die Analyse der Spielarten religiösen Verhaltens, sofern sie aus der Erlebnisstruktur des Subjektes begreiflich werden.

Wie bei allen früheren Lebensformen stellen wir den Unterschied des schöpferischen und des rezeptiven Typus voran. Es gibt Menschen von eigener Religiosität und solche von mehr übernommener. Die höchste Steigerung des ersten Typus ist der religiös schöpferische Geist, der Heilbringer oder Prophet, der eine neue Offenbarung des höchsten Wertes in sich erlebt und — wenn er außerdem eine soziale Natur ist — sie in anderen gleichfalls zu entzünden strebt. Die „anderen“ aber, wenn man sie in ihrer reinsten Ausprägung nimmt, steigern sich zu den Traditionsgläubigen und Orthodoxen, die etwas darum schon für heilig halten, weil es immer so geglaubt worden ist, und die jeden Schritt von den alten Werten fort mit einem „Kreuzige“ beantworten würden. Die Entwicklung des Protestantismus hat gezeigt, welche ungeheuren Kulturkrisen entstehen, wenn der persönlichen Religiosität eines *jeden* grundsätzlich die Bahn eröffnet worden ist.[1]) Jeder Orthodoxismus aber lehrt, wie mit dem Aussterben originaler religiöser Erlebnisse

[1]) Denn das Grundmoment des Protestantismus, wenn man seine 400jährige Auswirkung verfolgt, ist die Freilassung des individuellen Wertsystems. In diesem sinngemäßen Fortschritt liegt zugleich *die* Ursache der letzten großen Kulturkrisen, mehr als in dem sog. Kapitalismus. Denn es ist auf diese Individualisierung keine wahrhaft umspannende

eine ganze Religion dahinsterben und nur eine traurige Machthülle, eine Anhäufung von Buchstaben hinterlassen kann.

An diesen Unterschied streift ein anderer nahe heran: die Anhänger der geschichtlichen Religiosität entsprechen den Traditionalisten, die Metaphysiker und Mystiker den Vertretern persönlicher Religiosität. Wer nur durch eine Geschichte, die dann natürlich Heilsgeschichte ist, zur Religion kommt, fordert eine äußere Offenbarung, gleichviel ob sie als übernatürlich oder nur als geistige Eminenz gedacht wird. Ihm ist das „Darleben" einer religiösen Lebensform, die Verwirklichung des „Musterhaften", ein wesentliches Moment des Heilsprozesses Wer hingegen sich selbst den Weg zu Gott bahnt, ist geneigt, das Geschichtliche herabzuwerten und dafür die ewig gegenwärtigen Geltungen: das Sittliche oder das Rationale, als Brücken zu Gott einzusetzen.[1]) Zwischen beiden Typen sind aber Zwischenstufen denkbar.

Hiermit nun wieder berührt sich ein dritter Gesichtspunkt. Alles Werterleben ist auf gegenständliche Zusammenhänge bezogen und schon deshalb in hohem Maße von theoretischen Einsichten abhängig. Wie wir gesehen haben, können diese Gegenstände auch aus einer Vorstellungsproduktion erwachsen, die dann jedoch von irgendeiner geistigen Sinngebung geleitet sein muß. Das religiöse Verhalten entzündet sich niemals am bloßen Rohstoff des Lebens, sondern es setzt immer partielle Werterlebnisse und Sinnformungen voraus, die von ihm auf ein Höchstes und Letztes bezogen werden. Mit anderen Worten: Ehe sich das religiöse Erlebnis einstellt, muß immer schon eine spezifische Sinnrichtung gegeben sein, sei es eine theoretische, eine ökonomische, eine ästhetische, oder alle drei miteinander verflochten und in gesellschaftliche Sinnzusammenhänge erhoben.

Hält man sich dies gegenwärttg, so kann man die religiösen Naturen auch einteilen nach dem Gebiet, das den Anlaß gibt, an dem sich die Hinwendung zum höchsten Wert oder die Andacht entzündet. Man pflegt nun hier zu nennen — und Max Müller[2])

Synthese mehr gefolgt. Alle großen Lebensprobleme müssen zuerst auf religiösem Boden gelöst werden. Die Zukunftsaufgabe des Protestantismus ist jene neue Synthese.

[1]) Vgl. Lessing: „Zufällige Geschichtswahrheiten können nicht ein Beweis ewiger Vernunftwahrheiten sein", — und Fichte: „Nicht das Historische, sondern das Metaphysische macht selig."

[2]) Vgl. die Giffordvorlesungen über natürliche, physische, anthropologische und psychologische Religion.

hat danach die Religionen geradezu eingeteilt —: die Natur, die Menschenwelt und das Selbst. Wer unseren Ausführungen gefolgt ist, muß die Unzulänglichkeit dieser Gliederung einsehen. Denn es bleibt hier z. B. ganz offen, ob die Natur in ihrer theoretischen, ihrer ökonomischen oder ästhetischen Bedeutung gemeint ist. Es ist ein unendlicher Unterschied zwischen einem primitiven Sonnenanbeter, Spinoza und Shaftesbury. Der eine betet vor allem die lebenerhaltende Kraft der Natur an, der andere ihre Rationalität, der dritte ihre Schönheit. Und ebenso steht es mit der Menschenwelt und dem Selbst. Eine Religion kann in der Liebe wurzeln, aber auch in ausgesprochen politischen und juristischen Motiven — man denke an die nationalen Kampfreligionen. Ja sie kann aus dem Ideal des schönen Menschen eine Götterwelt erzeugen. Findet man aber das Höchste in den Tiefen des eigenen Selbst, so ist bei dieser Mystik der inneren Erfahrung noch immer die Frage, ob sie einen theoretischen Zug trage oder einen ästhetischen oder den betont ethischen der Selbstüberwindung, Läuterung und Selbstvergottung. Man sieht daraus, daß an die Stelle der rohen Gegenstände besser das Geistesgebiet gesetzt würde, in dessen Formung und Sinngebung das betreffende Objekt zum Anlaß religiöser Erlebnisse wird. Also wird man unterscheiden können ausgesprochen utilitarische Religionen, ästhetische, theoretische, soziale und politische. Ja selbst innerhalb einer historisch gegebenen Religion, die immer eine bestimmte Synthese dieser verschiedenen Wertrichtungen zeigt, kann der Einzelne sich ihren Sinn auf diesen verschiedenen Wegen erobern: Der Rationalismus des 18. Jahrhunderts führte den christlichen Gott der Liebe auf einen Gott der Wahrheit und Gesetzlichkeit zurück. Die Puritaner bekannten einen Kampfgott. Schiller sehnte sich nach den Göttern Griechenlands und Klinger suchte Christus im Olymp. Der Herr v. Rochow behauptete hingegen, Christus sei für die Menschen das Nützlichste auf der Welt, und schließlich kann man auch mit dem christlichen Gott Geschäfte machen, wie man mit ihm Politik gemacht hat.

Im modernen Protestantismus haben wir philosophische Gnostiker, soziale Praktiker, politische Pastoren und ästhetische Schwärmer nebeneinander. Nicht die Vorstellung in ihrer nackten Gestalt, sondern der Sinnzusammenhang, in dem sie auftritt, ist also für die Gliederung der religiösen Naturen entscheidend.

Weiter kann man die Typen des religiösen Menschen auch nach der Rhythmik und Methodik seines Erlebens gliedern. Es

gibt solche, die ihr ganzes Leben mit Religion wie mit einer stillen Musik begleiten — man denke an Schleiermacher — und solche, die religiöse Erhebungen und Erschlaffungen durchmachen, wie die Mehrzahl der ekstatischen Mystiker. In manchen vollzieht sich, wie wir sahen, der religiöse Prozeß kontinuierlich, in anderen als Durchbruch und plötzliche Wiedergeburt.[1]) — Der eine wird von Gott ergriffen, der andere sucht ihn zu ergreifen, d. h. er verwendet eine methodische Seelenpflege darauf, das Gotteserlebnis in sich zu erzeugen. Manche sehen alles religiös, auch den Alltag, andere haben religiöse und scheinbar indifferente Punkte im Leben: sie pflegen den Sonntag als eine besondere Zone neben dem sonstigen Leben. Gegensätze wie die des Supranaturalismus und des Immanenzstandpunktes, die wir oben auf das Maß der Gegenüberstellung von aktiver Wertforderung und Hingabe an den sich darbietenden höheren Wertzusammenhang zurückführten, hängen teilweise auch mit dieser Rhythmik des Erlebens zusammen.

Endlich noch ein Blick auf die Frage, wie der Unterschied zwischen dem Symbol eines höchsten persönlichen und eines unpersönlichen Weltprinzips strukturell bedingt ist. Das religiöse Erleben verläuft als ein geistiges Geschehnis notwendig in der Persönlichkeit. Es ist aber nicht notwendig, es auch auf eine persönliche Macht als seinen Urheber zurückzuführen. Man kann der Welt ganz andächtig gegenüberstehen, ohne ihren sinnvollen Zusammenhang aus der Persönlichkeit Gottes zu verstehen. Das Ichhafte, das mit dem Wesen der Persönlichkeit zusammenhängt, enthält eine Begrenzung, die manchem für das Höchste inadäquat erscheint. Die Persönlichkeit Gottes ist nur ein symbolischer Reflex der Art, wie das Geistige dem Menschen allein zugänglich ist. Aber es gibt eine „Uneigennützigkeit", die den Weltlauf jenseits aller soziologischen Kategorien des persönlichen Umganges deutet. Man kann zuletzt sein Schicksal lieben und als „Bestimmung" ehren, auch ohne es aus einem anthropomorphen Willen zu begreifen. Nur dies eine zeigt sich als der ewige Kern des Personalismus, daß es an uns ist, der Notwendigkeit einen Sinn zu geben, sie in die Wertwelt unseres Innern aufzunehmen, als ob sie für uns so gefügt sei. Dann ist Gott nichts anderes als das höchste persönliche Sinngebende in uns. Wer aber sagt, daß die Welt sinnlos sei, der spricht diesen Satz nur aus mit dem Gefühl der tief ent-

[1]) Vgl. auch die Einteilung von James in Leichtmütige und Schwermütige, deren strukturelles Prinzip allerdings nicht ganz durchsichtig ist.

täuschten Sinnerwartung, und auch darin liegt ein echter religiöser Typus, dem wir uns abschließend zuwenden.

V.

Es läßt sich eine religiöse Einstellung denken, in der das höchste Werterlebnis aus der Ablehnung eines der Seele sich aufdrängenden angeblichen höchsten Wertes quillt. Wenn dem höchsten Wert des Erlebniszusammenhanges die innere Zustimmung versagt wird, so liegt eine Pathologie des Wertlebens vor, die wir mit den Mitteln unserer Psychologie des Sinnvollen nicht mehr behandeln können. In der christlichen Sprache wird diese Erscheinung die „Sünde wider den heiligen Geist“ genannt. Anders liegt es schon, wenn das überlieferte Höchste oder das der gesellschaftlichen Umgebung Höchste bekämpft wird aus der Sehnsucht und Ahnung eines noch Höheren. Nur scheinbar ist dies „Irreligion“. Denn unter der Form eines Kampfes gegen die Religion überhaupt regt sich eine höhere Religiosität, die gleichsam nur den mißbrauchten Namen von sich ablehnen möchte. Man kann irreligiös sein aus spekulativem Forscherdrang, aus materialistischer Genußsucht, aus ästhetischem Illusionismus und aus nüchternster Hingabe an die Praxis des menschlichen Erdenlebens. Auch hier schon handelt es sich um verkappte Religiositäten einfacherer Stufe, die sich nur selbst nicht verstehen. Man kann aber auch irreligiös sein ausdrücklich aus Religion. In der Regel liegt darin eine Ablehnung der traditionellen Religion eines Kulturkreises:

> „Welche Religion ich bekenne? keine von allen,
> Die du mir nennst. — Und warum keine? Aus Religion.“

Die positivistische Bewegung mit ihrer Ablehnung der transszendenten Religion hat doch eine neue soziologisch und immanent fundierte Menschheitsreligion geschaffen. So schon bei Comte und später bei Guyau in seinem Buch: „L'irreligion de l'avenir.“ Und bei Nietzsche ist deutlich fühlbar, daß seine Irreligion nur auf eine höhere Religion der Kraft und des stolzen Menschentums hinstrebt, wie sein Immoralismus auf eine höhere Moral.

Noch tiefer aber wurzelt dieser innere Widerstand, wenn er sich nicht an gegebenen Religionsformen entzündet, sondern aus dem Erlebnis, daß die Welt, an unseren Wertforderungen gemessen, sinnlos ist. Aber auch darin liegt keine Verneinung der Religion überhaupt, sondern nur ihr völliger resignierter Rückzug in die

schweigende Innerlichkeit. Schon aus dem Vorangehenden ergibt sich, daß Atheismus nicht Irreligion zu sein braucht. Denn das Gottessymbol gehört nicht notwendig zu den Erscheinungsformen der Religion. Ein selbständiges Interesse hat der Atheismus erst dann, wenn er nicht Gott verneint, sondern den Weltsinn überhaupt. Aber auch dann steckt in ihm noch ein spezifisch Religiöses, nämlich ein verhaltener Trotz gegen etwas, dem man sich nicht ganz entziehen kann, oder eine Träne über etwas, das man nur mit Schmerzen verloren hat. Jean Paul hat sich selbst einmal das Unausdenkbare des Atheismus vor die Seele gehalten, indem er mit dem Gedanken spielte, es sei kein Gott. Seine „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei"[1]), ist für ihn nur eine Gefühlsbestätigung seines unüberwindlichen Glaubens. So liegt allgemein selbst im echten Atheismus immer noch etwas von Gläubigkeit, mindestens ein Glaube an den eigenen inneren Gott, der alle anderen Götter gestürzt hat.

Wir stehen vor der letzten Frage der Religiosität, wenn auch im Innersten der Seele jede Wertgewißheit fehlt. Das erst ist die völlige Verwerfung der religiösen Einstellung. Beruht sie auf bloßem Erleiden und innerster Haltlosigkeit, so begründet sie keine Lebensform. Aber auch dies kann schließlich zum bewußten und gewollten Stil des Lebens werden: der Nihilismus, ja schon der praktische Relativismus (mit dem die bloß theoretische Ratlosigkeit, wie man die Werte intellektuell begründen solle, nichts zu tun hat) bekennen, daß das Leben keinen Sinn habe. Man hüte sich, hierüber mit leichten Worten hinwegzugehen. Ein Mensch dieser Art mag seine eigene Natur mit aller Ehrlichkeit aussprechen. Wie weit es möglich ist, mit dieser Überzeugung den Kreislauf eines Tages zu vollenden, ist allerdings fraglich. Und es scheint fast, als ob eben dieses „Bekenntnis" doch auch noch eine Art von tiefster beseligender Gewißheit in sich schließe. Wer nicht mehr fähig ist, irgend einen Gott sein eigen zu nennen, verschreibt sich schließlich dem Teufel. Dessen Wesen aber ist nicht eigentlich die Wertindifferenz, sondern eine Wertumkehrung. Erst wenn jemand zu sagen fähig wäre: es ist kein Wert, hätte die Irreligion die ganze Struktur seines Wesens ergriffen. Aber ein solcher Mensch lebt nicht.

---

[1]) Ausgewählte Werke, Berlin 1847, Bd. 8, S. 336.

3. Abschnitt:

Folgerungen für die Ethik.

1. Das ethische Problem.

Eine psychologische Untersuchung hat nicht das Recht und die Möglichkeit, ethische Werturteile zu fällen. Sie erörtert die Struktur der Lebensformen höchstens im Hinblick auf ihre innere Folgerichtigkeit, nicht aber unter dem Gesichtspunkt ihres sittlichen Wertes oder Unwertes. Wenn wir im vorangehenden Abschnitt gelegentlich das ethische Gebiet streiften, so geschah es deshalb, weil natürlich auch das Sittliche seine Psychologie hat. Wir beurteilten dann den sittlichen Wert nach dem populären Maßstab, der ja zum Teil schon in die sprachlichen Ausdrücke gewisse Wertakzente hineingelegt hat.

Aber damit können wir uns nicht begnügen. Schon deshalb nicht, weil gewiß mancher unter den Lebensformen die spezifisch sittliche als eine siebente vermißt hat. Ist es doch, besonders in den Kreisen der Kantianer, gebräuchlich, neben das logische und ästhetische Gebiet das sittliche als ein Gleichgeordnetes zu setzen. Schon bei Plato finden wir die drei Ideen des Wahren, des Guten und des Schönen beieinander; das Gute freilich ist die höchste unter ihnen. Andere fügen die religiöse Idee der Heiligkeit als die vierte hinzu. So verschieden auch das Verhältnis der drei oder vier Ideen zueinander bestimmt werden mag: überall liegt die Vorstellung zugrunde, daß das Sittliche eine Wertordnung für sich neben den anderen bedeute.

Von dieser Auffassung entfernt sich die hier vertretene beträchtlich. Ihr Kern liegt darin, daß die Sittlichkeit überhaupt kein gesondertes Lebensgebiet darstellt, sondern nur eine Form des Lebens, die sich auf allen Gebieten geltend machen kann oder nicht geltend machen kann. Um diesem Gedankengang zu folgen, muß man sich jedoch erinnern, daß wir in unserer Untersuchung überall auf die elementaren Sinnrichtungen zurückgehen. So wenig etwa das von uns als „politisch“ bezeichnete Moment schon das verwickelte Wesen des Staates erklärt, so wenig darf man erwarten, daß das, was wir als den elementaren Sinn des Sittlichen heraus-

heben, schon mit einer historisch gegebenen „Moral" identisch sein wird. Wohl aber müssen wir hier die Vorbedingungen schaffen, von denen aus auch das komplizierteste Phänomen der Sittlichkeit schließlich verstanden werden kann.

Wir gehen zu diesem Zweck wieder nach unserem isolierenden und idealisierenden Verfahren vor und lassen das Sittliche durch allmähliche Komposition der in ihm beteiligten sinnvollen Momente entstehen. —

Zunächst schicke ich einige Begriffsbestimmungen voran. — Der Ausdruck „Wert" wird in sehr verschiedenen Bedeutungen gebraucht, deren umfassendste die folgenden drei Sonderbedeutungen sämtlich umschließt. Als „Wert" kann nämlich 1. eine Wertwesenheit bezeichnet werden, d. h. eine qualitativ bestimmte allgemeine Wertgattung, wie der ökonomische Wert überhaupt, der sittliche Wert überhaupt, der religiöse Wert überhaupt. Diesen Wertwesenheiten stehen zwei Formen der Wertwirklichkeit gegenüber, nämlich 2. die Verwirklichung des Wertes an einem realen Gegenstande (oder Vorgang), der außer seinen sonstigen Eigenschaften auch an einer Wertwesenheit so teilhaben kann, daß sie in ihm gleichsam „erscheint" (Wertgegenstand); 3. die Verwirklichung des Wertes in einem realen psychologischen Subjekt als Werterlebnis oder Wertungsakt, in dem wieder diese oder jene Wertwesenheit gegenwärtig sein kann. Will man dies letztere, d. h. die konstante gattungsmäßige Bestimmtheit des Wertens, besonders zum Ausdruck bringen, so redet man auch von Wertrichtung.

Wenn ohne nähere Erläuterung von den „Werten" einer Persönlichkeit die Rede ist, so meint man das einheitliche Phänomen, daß ein Komplex allgemeiner Wertgattungen in der konstanten Wertungsdisposition eines realen Subjektes feste Wurzeln geschlagen hat. In diesem Sinne kann man auch von der Wertverfassung oder der totalen Wertrichtung einer Person reden. Man denkt dann an die Abstufung der Werte in den bleibenden Wertungsdispositionen eines lebendigen Wesens, vielleicht sogar unter Mitheranziehung der einzelnen realen Gegenstände, auf die seine Wertschätzung dauernd gerichtet ist.

Man könnte in ihm ferner eine Wertbestimmtheit des Seins und des Handelns unterscheiden. Die erste würde in der bleibenden Wertgestalt bestehen, die in Wesen und Charakter eines Menschen

vorliegt; die zweite in den einzelnen Entschlüssen, die er unter dem Einfluß von Milieu und Schicksal faßt. Diese Entschlüsse unterliegen in ihm selbst und in der Beurteilung anderer gewissen Wertgesichtspunkten. Ich nenne die reale einzelne Wertung oder die habituelle Wertrichtung, die die Selbstbestimmung des Menschen leiten, Motive. In diesem Kapitel soll vorwiegend von der Form der Persönlichkeitsbewertung die Rede sein, deren Maßstäbe auf die Selbstbestimmung des Handelns und des Seins, also auf Motivation zurückgehen. Es ist die Eigentümlichkeit des Motivs im Gegensatz zu den bisher in der Ethik beliebten „Gefühlen", daß es gleichsam mit einer Kette die allgemeine Wertwesenheit, den einzelnen Willensakt und den von ihm intendierten realen Wertgegenstand (die Erfolgsvorstellung) umschlingt. Durch diese Fassung des Begriffes Motiv wird, wie Max Scheler überzeugend gegen Kant ausgeführt hat, die ethische Beurteilung von den einzelnen Zwecken des Menschen in der realen Welt losgelöst und auf die Wertwesenheiten eingeschränkt, die seine Gesinnung beherrschen. Denn die allgemeine Wertwesenheit ist es, die den Entschluß und die Erfolgsvorstellung beide einem bestimmten Wertgebiet einordnet. Ob dann durch kausalgesetzlich richtig gewählte Mittel der beabsichtigte Erfolg der Handlung (der Zweck) auch real erreicht wird, hängt nicht immer vom Menschen ab und ist ethisch zunächst sekundär.[1])

Wenn wir den sittlichen Wertcharakter von Art und Höhe der Wertwesenheit abhängig machen, die in der Motivation eines Menschen die entscheidende Rolle spielt, so wäre damit gesagt, daß der höchste Wert, der in das Erlebnis der Persönlichkeit hineinfallen kann, als gleichbedeutend mit ihrem sittlichen Wert angesehen werden müßte. Sittlichkeit wäre also Selbstbestimmung des persönlichen Seins und Handelns durch den höchsten Wert. Bei dieser scheinbar einfachen und selbstverständlichen Theorie bleiben nur die beiden Fragen offen: 1. ob der Mensch von sich aus immer dem objektiv höchsten Wert zustrebt, und 2. ob die Form eines triebhaften Hineinstrebens in diesen Wert die Regel ist.

[1]) Übrigens wird von der Gesellschaft (deren Maßstab wir hier noch nicht in Frage ziehen) ein gewisser Grad von theoretischer Unfähigkeit auch als moralischer Makel zugerechnet; ja z. T. sogar juristisch, wenn die Voraussetzung gemacht wird, daß der Handelnde etwas „hätte wissen müssen".

Wir werden sehen, daß weder das erste noch das zweite immer der Fall ist. Ist es aber nicht immer der Fall, so kann es nicht als das entscheidende Kriterium des Sittlichen betrachtet werden. Folglich behält Kant recht, wenn er in dem normativen Moment, im Sollen, das spezifisch sittliche Phänomen erblickt.

Wir nähern uns dieser Einsicht durch einen vorbereitenden Gedankengang. Angenommen, es gäbe ein Wesen, das nur eine einzige Wertgattung zu erleben fähig wäre; z. B. nur ökonomische Werte, d. h. Nützlichkeitswerte. Für ein solches Wesen gäbe es tatsächlich keine andere Bestimmung als die, das Maximum von Nutzen zu suchen. „Und ist es Trieb, so ist es Pflicht", könnte man hier wirklich sagen. Das von innen heraus Erstrebte ist hier ohne weiteres identisch mit dem, was dieses Wesen von sich selbst fordern kann. Man dürfte höchstens behaupten: wenn es sich mit einem geringeren Nutzen begnügte, als dem höchsten erreichbaren, so liege hier eine Art von spezifischer Pflichtversäumnis zugrunde. Faulheit, Vergeudung, Gleichgültigkeit könnte man einem solchen Geschöpf zum Vorwurf machen; aber nicht seine Lieblosigkeit; denn der Voraussetzung nach ist es ja eines Werterlebnisses in sozialer Richtung gar nicht fähig. Malen wir uns hingegen ein anderes Wesen aus, dessen Werterlebnisse auf die eine Klasse der als sozial bezeichneten eingeschränkt wäre, und nehmen wir an, daß ein solches Wesen von diesen Werten (also von der Liebe) zugleich selbst leben könnte, so hätte es keine andere Pflicht als die Liebe, und es wäre in demselben Maße sittlich zu nennen, als es diesem höchsten Gebot seiner Natur folgt.

Aber das sind Konstruktionen. Der Mensch gehört nicht zu diesen Geschöpfen, die nur durch eine Klasse von Werten leben. In seinem Bewußtsein treffen Werterlebnisse verschiedener Gattungen zusammen. In ihm besteht daher nicht nur ein Konflikt hinsichtlich der Höhenlage der Werte in ein und derselben Wertklasse, sondern auch hinsichtlich der Art der Werte. In der Gestaltung des Lebens können aufeinandertreffen die Werte, die sich an die Leistungen des Erkennens heften, mit den politischen, die egoistisch-ökonomischen mit den sozialen, die religiösen mit den ästhetischen u. s. f.

Ehe wir diese Situation weiter verfolgen, konstruieren wir uns ein Wesen, in dem sämtliche Wertrichtungen, die wir an den Lebensformen veranschaulicht haben, angelegt wären, aber auch alle zu

gleicher Zeit in gleichem Maße die Gesinnung und das Verhalten bestimmen könnten. Ein so her Mensch wäre gewiß noch Mensch, aber er wäre in den Grenzen des Menschentums universal: „Würd' ihn Herr Mikrokosmus nennen.“ Diese Faustische Natur würde der Allseitigkeit ihrer Werttendenzen leben und würde ihre Bestimmung dann ganz erfüllen, wenn sie allen ihren geistigen Trieben zugleich im höchsten Umfang Genüge täte. Von einer Pflicht könnte man hier nicht reden, höchstens von einer Pflicht zur Universalität und zum Übermenschentum.

Nehmen wir beides zusammen: Die ganz einseitige Wertgestalt bietet kein Problem, und die ganz allseitige ebensowenig. Das ethische Grundphänomen wird also erst in einem zugleich vielseitigen und begrenzten Wesen auftreten. Der Mensch trägt eine Mehrzahl von Wertrichtungen in seiner Geistesstruktur. Die Begrenzung seiner seelischen und physischen Kräfte gestattet ihm aber nicht, allen zugleich und allen im höchsten Maße zu leben sondern diese Werttendenzen schränken sich untereinander ein und gehören außerdem vielleicht verschiedenen Höhenlagen an.

Wir können das Ergebnis dieser Betrachtung mit einer anderen Wendung auch so aussprechen: *die Entstehungsstelle des Ethischen ist immer der Konflikt.* Konflikte sind nicht besondere Erscheinungen im Zusammenhang des sittlichen Lebens, sondern sie bilden geradezu die Vorbedingung für das ethische Erlebnis. Aber es muß noch ein zweites und drittes hinzutreten. Solange nur subjektive Werte an der Selbstbestimmung beteiligt sind, würde die im Konflikt getroffene Entscheidung für den höchsten wieder nur einen subjektiven Wert haben. Soll es einen objektiven sittlichen Maßstab geben, so muß der objektive Wert, nicht bloß die zufällige Veranlagung und Situation des erlebenden Subjekts maßgebend sein. *Das Ethische beruht also immer auf einer Vergleichung der objektiven (gültigen) Werte.* Endlich drittens: wir haben von vornherein den objektiven Wert im Gegensatz zum subjektiven auf eine normative Wertungsgesetzlichkeit zurückgeführt. Es ist nicht wahr, daß der objektive Wert im Erlebniszusammenhang immer als ein leicht und triebhaft bejahter erscheint. Vielmehr ist die charakteristische Form, in der er dem Bewußtsein entgegentritt, das Sollenserlebnis. Das gilt von jeder Art des objektiven Wertes; es gilt aber im besonderen vom sittlichen Wert, weil dieser ja am reinsten erkennbar in der *Konflikt-*

lage erscheint. Also: An dem normativen Charakter, der im Konflikt der Werte den höheren oder höchsten objektiven Wert auszeichnet, erkennt man das Ethische.

Gegen den ersten Punkt könnte der Einwand erhoben werden, daß Werte nicht nur im Konflikt miteinander stehen, sondern daß sie sich auch zu Wertkomplexen von ethischem Charakter verbinden können. So sei es z. B. das Wesen der Nützlichkeitswerte, daß sie sich einer höheren Wertgattung ein- und unterordneten. Der soziale wie der politische Wert könnten sich mit den primären Wertklassen vereinigen, ganz wie wir schon bei den Lebensformen selbst gezeigt haben, daß sie die anderen Wertarten nicht völlig ausscheiden, sondern sie in einer spezifischen Struktur mit dem beherrschenden Wert in Beziehung setzen. Wir geben dies zu. Aber gerade der letzte Hinweis zeigt, daß in solchen Fällen immer die Gleichberechtigung der Werte aufgehoben und in der Synthese eine Abstufung vollzogen ist. Hier also ist, der Idee nach, schon immer ein Konflikt vorangegangen, der in dem spezifischen Ethos der betreffenden Lebensform seine vorläufige Ruhelage gefunden hat. Nur das bleibt undenkbar, daß verschiedene Wertrichtungen in einer Natur mit gleicher Stärke Gestalt finden oder für das Verhalten maßgebend sein könnten.

Sodann behaupteten wir, daß der objektive Wert sich dem Bewußtsein durch seinen normativen Charakter besonders vernehmlich aufdränge. Schon innerhalb jeder einzelnen Wertklasse mußten wir subjektive und objektive Werte unterscheiden. Das spezifisch ökonomische Werterlebnis einer Individualität z. B. braucht nicht immer mit dem objektiven ökonomischen Wert zusammenzufallen. Was nun objektiv ökonomisch wertvoll ist (zunächst unter Abstraktion von der gesellschaftlichen Wirtschaft), läßt sich inhaltlich nicht ein für allemal angeben. Sondern man kann nur sagen, daß der objektive Wert der in dem ökonomisch normgemäßen Wertungsakt erfaßte wirtschaftliche Wert ist — also alles, was am vorgefundenen Güterbestand gemäß den Anwendungsformen des ökonomischen Prinzips gewertet wird. Ebenso liegt es bei den anderen Wertgebieten. Der subjektive Erkenntniswert und der objektive fallen nicht zusammen; was als ästhetisch erlebt wird, braucht noch nicht im vollen und höchsten Sinne ästhetisch zu sein, und die Religion des Glückes ist noch nicht die Religion des Guten. Es gibt also schon innerhalb einer Wertklasse normgemäßes und normwidriges Werten.

Denkt man sich nun auf dem Schauplatz des Bewußtseins verschiedene Werterlebnisse zusammentreffend, die die Gesinnung und das Verhalten gleichzeitig beeinflussen, so kann auch hier das subjektive Erleben und das normgemäße auseinanderfallen. Auch in diesen Konfliktsituationen waltet dann ein normatives Gesetz. Nur ist sein Inhalt nicht mehr durch eine einzelne Wertklasse zu definieren, sondern es fordert eine spezifische Synthese verschiedener, z. T. widerstreitender und verschieden hoher Wertungen. Man könnte dieses das individuelle Bewußtsein regelnde normative Gesetz geradezu als das Wertgesetz des Lebens selbst bezeichnen. Sittlichkeit ist nichts anderes als das in unserem Busen wirksame Weltgesetz, das uns eine wertvolle Gestalt unseres eigenen Innern vorschreibt.

Mit Kant also stimmen wir darin überein, daß das entscheidende Kriterium des Sittlichen in dem Sollenserlebnis liegt, das die objektiv höchste Wertrichtung vor den übrigen im Konflikt anklingenden Strebungen auszeichnet. Wir leugnen nicht, daß gelegentlich ein Mensch auch aus freiem, innerem Trieb mit dem „Guten" übereinstimmen könne. Aber weder ihm noch anderen wird dann ganz klar ersichtlich, ob er auch gegenüber stärkeren Verlockungen dieselbe Richtung innehalten würde. Was also für die ethische Erlebniswelt die Erprobung bedeutet, nämlich den Beweis der Treue zum Sittlichen auch im Konflikt der Strebungen, das wird für die ethische Theorie zum Kriterium des Sittlichen. An der Normativität wird das sittliche Moment erkennbar. Die Norm schafft die Werte nicht, aber sie regelt ihren Einfluß im erlebenden Bewußtsein.

Eine letzte Schwierigkeit sei hier bis zum 5. Kapitel zurückgestellt, nämlich die Frage, ob denn in jedes zufällige und unentwickelte Einzelbewußtsein die sittliche Norm auch als reales Erlebnis hineinfalle, und ob man sittlich etwas fordern könne, was in der Erlebnisstruktur des betreffenden Menschen nicht einmal ahnungsweise enthalten ist. Dieses Problem betrifft die Individualisierung des Sittlichen.

Bisher haben wir nur das allgemeine Wesen des Ethischen umschrieben. Das wesentliche Resultat für uns liegt darin, daß das Sittliche keinen Lebensinhalt darstellt, der über die uns schon bekannten Wertgebiete hinausginge, sondern daß es nur die Regelung dieser Werte im Hinblick auf denjenigen bedeutet, der unserer Persönlichkeit den höchsten Wert geben würde, wenn wir uns seinem Sollensgebot fügten. Das Sittliche wird also

erkennbar als die zu den Wertinhalten des Lebens hinzutretende Form des Sollens. Seinem Gehalt nach aber ist es die persönliche Richtung auf den höchsten objektiven Wert unseres eigenen inneren Wesens. —

Damit ist jedoch nur die Stelle bezeichnet, an der das Problem liegt. Es muß nun weiter gefragt werden, ob Kriterien angegeben werden können, die die Normativität der einen Wertrichtung gegenüber der anderen begründen.

Zunächst ist bezweifelt worden, ob Werterlebnisse verschiedener Klassen, wie etwa der ästhetische und der ökonomische Wert, gegeneinander kommensurabel seien. Es hätte nicht viel Sinn, zu fragen, ob 8 Meter Länge oder 6 Grad Wärme größer seien. Wir werden diesen Einwand nicht leicht nehmen, müssen ihm aber entgegenhalten, daß diese Wertrichtungen doch in ein und demselben Bewußtsein zusammentreffen. Und eben in ihrer Bedeutung für das einheitliche Ich haben sie ihre Vergleichbarkeit. Man kann diese Vergleichbarkeit nicht in Einheiten einer Skala ausdrücken (wie es Meinong versucht hat), aber man darf doch den „Vorzug“ der einen Wertgattung vor der anderen oder des einen Wertkomplexes vor dem anderen behaupten. Kann man dann dieses Vorziehen auf einfache Wahlprinzipien bringen? Vor allem wird im Zusammenhang unserer Untersuchung zu fragen sein, ob die Lebensformen (d. h. also die Wertklassen) selbst auf eine abgestufte Rangordnung gebracht werden können, oder ob immer nur ganz konkrete Wertungen gegeneinander meßbar sind, oder ob — in der Mitte beider Möglichkeiten liegend — gewisse Wertungskomplexe immer und überall den Vorzug vor anderen verdienen; endlich, ob das normgemäße Vorziehen noch irgendwie von der Struktur der Seele abhängig ist, auf deren Grund und Boden sich dieser sittliche Wertungsakt vollzieht.

Um diesen schwierigen Fragen näher zu kommen, ist es nötig, zunächst festzustellen, auf welchen Prinzipien die bereits vorhandenen ethischen Wertsysteme (als Theorien wie als Lebenstatsachen) beruhen. Von hier aus wird es leichter sein, die Grundprinzipien ethischer Wertung überhaupt festzustellen. Wir analysieren daher in den folgenden Kapiteln nach dem Verfahren, das wir bei den Lebensformen selbst schon angewandt haben, die geistigen Momente, die in einer „Moral“, in einem System der sittlichen Wertschätzung, enthalten sind.

2. Die einseitigen Systeme der Ethik.

Das ethische Problem würde wesentlich vereinfacht werden, wenn es gelänge, eine Klasse von Werten als die spezifisch sittliche herauszuheben oder gar alle anderen Werte auf sie als die letzten Endes bejahten zurückzuführen. Tatsächlich ist dieser Versuch mit jeder Gattung von Werten gemacht worden, nicht nur in der Theorie, sondern auch in der ethischen Lebensgestaltung. Es wird also genau so viele einseitige Systeme der Ethik geben, als es Lebensformen gibt. Wir brauchen nur zusammenzustellen, was wir bei jeder über das ihr zugehörige Ethos gesagt haben.

1. Der ökonomischen Lebensform entspricht als ethisches System der Utilitarismus.[1]) Er versucht, alle Werte auf die Klasse der Nützlichkeitswerte zurückzuführen: im Grunde diene alles der Lebenserhaltung und angenehmen Lebensgestaltung. Die scheinbar ab-

[1]) Zur Terminologie bemerke ich: Unter Hedonismus verstehe ich die Theorie, die in den Gefühlen der Lust das alleinige Kriterium des Sittlichen findet, gleichviel ob die Lust als Begleiterlebnis des Handelns oder als Rückwirkung vom Erfolg her angesehen wird. Unter Utilitarismus verstehe ich diejenige Ethik, die in den Nützlichkeitswerten das alleinige Motiv des bestimmungsgemäßen Handelns sieht und also das Sittliche und das Nützliche gleichsetzt. Dabei ist es sekundär, ob nur der eigene Nutzen (Egoismus) oder zugleich der Nutzen der zusammenlebenden Gesellschaft (Egoismus + Altruismus = Sozialutilitarismus) gemeint ist. Eudämonismus hingegen nenne ich den ethischen Standpunkt, der das Kriterium des Sittlichen in der werterfüllten Gesamtbefriedigung sucht, die vom Erfolg des Handelns auf das Subjekt und auf seine Motivbildung zurückstrahlt. Es sind so viel Stufen des Eudämonismus denkbar, als es Stufen der Gesamtbefriedigung des Menschen gibt. Eine Abart des Eudämonismus ist der Energismus, der im Akt des Handelns und seinem Wertgehalte selbst (nicht gerade im realen Erfolg) das sittliche Moment findet. — All diesen Formen der Güterethik steht die Pflichtethik gegenüber; sie geht von einem ganz anderen Ansatz aus, kann aber in der Endgestalt mit den höheren Formen des Eudämonismus einigermaßen zusammenfallen, sobald nämlich der Gedanke hinzutritt, daß nur darin die Gesamtbefriedigung des Menschen liege, zu sein und zu tun, was er soll.

weichende sittliche Bewertung in den historisch gegebenen Moralen wird durch ein theoretisches Umdeutungsverfahren mit dem angenommenen Grundprinzip in Einklang gebracht. Dabei werden die antiken Vorbilder benutzt: Wie die Epikureer das Sittliche als eine Art von Lustbilanz auffaßten, so wird hier eine Bilanz des Nutzens hergestellt. Es wird z. B. gezeigt, daß antisoziales Verhalten dem Handelnden selbst schädlich ist, daß Irrtum und Unwahrhaftigkeit schädlich sind usw. Wenn jeder nach seinem Nutzen handelt, dabei aber genötigt ist, auf den Nutzen der anderen um seines eigenen willen Rücksicht zu nehmen, so entsteht der Sozialutilitarismus. In der Regel verfolgt man ihn in eine biologische Grundlage von Instinkten und Trieben zurück. Das Gewissen wird zuletzt als ein ererbter, unbewußte Zweckmäßigkeit enthaltender Sozialinstinkt hingestellt. So scheint eine in sich zusammenhängende, streng folgerichtige Moral zu entstehen, in der durch alle Evolutionen hindurch das Geltungsmoment immer auf das Nützliche beschränkt bleibt.

In der Tat gehört das Streben nach dem eigenen Nutzen nicht nur zu dem von der herrschenden Moral Gebilligten, sondern sogar zu dem Geforderten. Wenn jemand sein eigenes Leben, seinen Hausstand, seine Kleidung, seinen Erwerb vernachlässigt, so pflegt ihm daraus von der Gesellschaft ein Vorwurf gemacht zu werden. Nur in einer Gemeinschaft von Weltflüchtigen, von Bettelmönchen und Asketen würde das moralische Urteil anders lauten. Der ökonomische Egoismus kann also zu den positiven ethischen Werten gehören. Es ist nur die Frage, ob er allein und im unbegrenzten Umfang moralisch zu nennen ist.

Die Antwort hierauf muß verneinend ausfallen. Sie muß es schon aus der einfachen Erwägung heraus, daß der Nutzen seinem Wesen nach nichts Letztes, sondern immer ein Mittelwert ist. Die Erhaltung des Lebens ist eine conditio sine qua non für die Verwirklichung aller anderen Werte. Insofern sind die ökonomischen Werte in einem gewissen Umfang immer die dringlichsten Werte, aber sie sind nicht die höchsten Werte.[1]) Sokrates sagt einmal bei Plato, daß die Ärzte den Kranken kurieren, ohne zu fragen, ob

[1]) Das an Gossen anknüpfende Grenznutzengesetz, das aus einer isolierten ökonomischen Werttheorie heraus gedacht ist, stuft wieder innerhalb des Ökonomischen die Bedürfnisse nach dem Grad ihrer Dringlichkeit ab.

diesem zu leben überhaupt gut sei. Und wirklich fragt es sich immer, was denn das Leben selbst wert ist, das durch ökonomische Mittel erhalten wird. Ist das bloße Leben, gleichviel wie es gelebt wird, schon ein unbedingter Wert, dann sind allerdings die ökonomischen Werte letzte Werte. Doch über diesen ethischen Standpunkt ist der Kulturmensch hinaus. Wem es möglich ist, unter Umständen auf das Leben zu verzichten, um einem geistigen Wert ins Dasein zu verhelfen, der jedenfalls ist nicht mehr Utilitarier. Oder besser: er ist es nur bis zu dem Grade und der Grenze, daß er seine höhere Wertbestimmung zu erfüllen imstande ist. Die Nützlichkeitswerte weisen dann in die Richtung eines Wertes von eigener ethischer Würde, und erst von diesem strahlt der ethische Charakter auch auf das ökonomische Gebiet zurück.

2. Der theoretischen Lebensform entspricht nicht die Ethik der Wahrhaftigkeit (diese ist vielmehr ein Seitenzweig der Sozialethik), sondern die Ethik der allgemeinen Gesetzlichkeit. Ihr Wesen ist die Ausgestaltung des Handelns zu einem geschlossenen System, die innere Konsequenz und Widerspruchslosigkeit der Person. Hier sind also die Werte der Objektivität und der gesetzlichen Ordnung zu den höchsten bestimmenden Lebensmächten erhoben. Sittlichkeit heißt hiernach: Grundsätze haben.

Nun ist ohne Zweifel die Regelhaftigkeit des Verhaltens ein echter ethischer Wert, gleichviel, ob es sich um ein für alle Menschen (als Vernunftwesen) identisches Gesetz handelt, oder ob es für die Individualität und ihre ganz besondere Struktur spezifiziert wird (wie etwa das Gravitationsgesetz allenthalben auf der Erde identisch, aber das spezifische Gewicht der Körper verschieden ist). Indessen wird niemand Kant darin recht geben, daß in dieser Regelhaftigkeit oder allgemeingesetzlichen Selbstnormierung schon das ganze Problem der Sittlichkeit gelöst sei. So wenig mit dem Erweis des allgemeinen Kausalprinzips in der Erkenntnistheorie die Physik schon erledigt ist, so wenig ist mit einer solchen Metaphysik der Sitten, die nur die Form des Ethischen, nur seine Logik angibt, schon das ethische Wertproblem gelöst. Vielmehr handelt es sich nun eben darum, zu sagen, welchen Wertgehalt man sich zur allgemeinen Maxime des Handelns machen soll. Unsere Stellung zu Kants Ethik ist also insofern eine geteilte, als wir glauben, daß er 1. das Kriterium des Sittlichen in dem Normerlebnis (Sollenscharakter) richtig aufgedeckt habe, 2. eine einseitige Form der

Ethik, nämlich die der Rationalität des Handelns, verbunden mit der später zu erörternden Freiheitsethik (vgl. oben S. 204) aufgestellt habe, daß er aber dem ganzen Umfang des ethischen Wertproblems eben durch seine Beschränkung auf das der theoretischen Lebensform Nächstliegende nicht gerecht geworden sei. Gesetzlichkeit, Rationalität, Identität der Person im Wertwillen gehört zur Ethik, ist aber nur ein Teil von ihr.

3. Nicht viel anders steht es mit der dritten einseitigen Form der Ethik, die dem ästhetischen Typus entspricht: der Ethik der inneren Form. Ihr Wesen ist die Bindung von Individualität und Universalität des Erlebens zur Totalität, zur inneren Ganzheit, in der jeder Lebenstrieb gemäß seiner Bedeutung für die Persönlichkeit die rechten Maße hat. Das Streben nach innerer Harmonie, nach der Kalokagathie, nach dem μέτρον ἔχον (Plato) und nach der richtigen Mitte (Aristoteles), nach dem ästhetischen Gleichgewicht von Form und Stoff oder von Vernunft und Sinnlichkeit ist gewiß ein echtes ethisches Prinzip. Aber es ist wieder ohne die anderen nicht durchzuführen. Denn wenn von der rechten Form und Harmonie der Werte die Rede ist, so müssen diese selbst eben mit in das ethische Erleben eintreten. Es muß z. B., wie Shaftesbury richtig ausgeführt hat, das rechte Maß zwischen Egoismus und Altruismus gefunden werden. Es muß aber auch zwischen der Individualität (als einem konkreten Lebensprinzip) und der Allgemeingültigkeit der ethischen Maximen der richtige Ausgleich angestrebt werden. Nach der ästhetischen Ethik ist dies alles Sache eines natürlichen Geschmackes, der die Proportionen des Innern beurteilt. Das ist aber nur möglich, wenn diese Proportionen (das Verhältnis der Wertrichtungen) selbst dem beurteilenden Geschmack gegeben sind. Andernfalls bleibt es bei jener gefährlichen Moral der schönen Triebe und des Herzens, deren Subjektivität seit „Werther“ und „Allwill“ auch ihren „edelgeborenen“ Vertretern immer wieder zum Schicksal geworden ist. Wiederum ist also nur eine Form ausgesprochen worden, und es scheint fast, als ob Kant recht hätte, wenn er nicht nur die Normativität, sondern auch den Formalismus als wesentliches Kennzeichen des ethischen Bewußtseins hinstellt.

4. In der Regel wird das Sittliche als ein Produkt des gesellschaftlichen Zusammenlebens aufgefaßt, das sofort verschwinden würde, wenn der Mensch in völliger Isolierung lebte. Daß man

Pflichten gegen sich selbst habe, leuchtet dem moralischen Durchschnitt nicht ein. Solipsismus wird infolgedessen mit völligem Immoralismus gleichgesetzt, obwohl umgekehrt, wenn alles scheinbar Seiende nur in mir wäre, dann die Verantwortung für die ganze Welt auf mir ruhte, mein Gewissen also um so feiner werden müßte. Es hängt aber mit der ethischen Grundeinstellung des Christentums zusammen, daß Nächstenliebe[1]) und Moral beinahe gleichgesetzt werden. Etwas für einen anderen tun heißt nach dieser Anschauung genau so viel wie sittlich handeln. Die Moral der Nächstenliebe hat sich über alle anderen Moralformen erhoben. Selbstverleugnung, Hingabe und Liebe werden im Zusammenhang des christlichen Wertsystems geradezu als die Tugenden aufgefaßt.

In der Tat entspricht nun dem sozialen Menschentypus die Ethik der helfenden Liebe und Treue. „Lebe im andern", so könnte man diesen kategorischen Imperativ formulieren.

Ganz gewiß steckt darin ein echtes ethisches Prinzip. Ja wir haben gesehen, daß die besondere Heraushebung dieses Momentes durch seine hervorragend nahe Beziehung zum Religiösen gerechtfertigt ist. Die Hinwendung zu den Wertmöglichkeiten der anderen Seele ruht auf dem Glauben an die Heiligkeit alles Lebens, und dieser Glaube ist echt religiös. Aber das Prinzip muß richtig verstanden und auf seinen sinngemäßen Geltungsbereich zurückgeführt werden. Oft genug ist darauf hingewiesen worden, daß eine Welt, in der sich immer einer für den anderen opferte, sich selbst aufheben müßte. Liebe ist eben doch nur eine Hülle, in der der Wert erscheinen soll. Liebe ist, wie wir früher sagten, Gemeinschaft im Wert. Es kann deshalb nicht gemeint sein, daß der Wertvollere sich um des noch Suchenden und Ringenden willen des eigenen Lebenswertes berauben sollte.[2]). Sondern nur so weit geht die Pflicht der Liebe, oder, wenn man diesen Ausdruck beanstandet, der sinnvolle Trieb zur Liebe, als der gemeinsame Wertglaube durch sie gefördert und der Liebende selbst innerlich und seelisch dadurch bereichert wird. Wenn jeder sich selbst ver-

[1]) Ich bemerke im Vorübergehen, daß ich unter Altruismus nur die auf der Stufe der Nützlichkeitswerte verharrende Gesinnung für den anderen verstehe.

[2]) Der Irrtum wurzelt wenigstens zum Teil darin, daß im Altruismus in der Regel das Verzichten liegt, aber nur deshalb, weil ökonomische Güter nur gemeinsam sein können, wenn sie geteilt werden.



nichtete und wegwürfe um der Liebe willen, so würde damit das Leben und zugleich die Kultur ausgerottet. Wenn die Liebe aufhört, reich zu machen und den wertvollen Sinn des Lebens zu fördern, so ist sie nicht mehr eine kulturaufbauende Liebe, sondern die abtötende Liebe des transszendenten Mystikers, der das Leben und die Kultur überhaupt verneint. Also ist das ethische Prinzip der Liebe und der Selbstlosigkeit auch nur ein Moment der Sittlichkeit. Es findet aber seine nächste Grenze an der gesunden Selbstbejahung und individuellen Kraftentfaltung, ohne die das Leben wie die Kultur zuletzt ausgelöscht würde.

5. So steht denn der Moral der Selbstverleugnung gegenüber die Moral der Selbstbejahung, Selbstachtung und — insofern in der eigenen Seele nur das Höchste bejaht werden soll — der Selbstbeherrschung. In jeder lebens- und kulturfreudigen Moral waltet die Überzeugung, daß das Leben auch im einzelnen ein Positives und Fördernswertes bedeute, daß man lustvoll alle Kräfte in sich ausbilden dürfe, die überhaupt der Verwirklichung von Werten dienen. Die höchste Energie (nicht im modernen, aber im aristotelischen Sinne) ist etwas Sittliches. Schon Aristoteles verstand diese Selbstentfaltung des Menschen als eine Steigerung von biologischen, ursprünglich tierischen Anlagen. Goethe hat dieses naturgeborene Prinzip noch weiter vergeistigt und veredelt. Später ist es durch die Theorie vom Kampf ums Dasein in engere Beziehung wieder zu den naturhaften Grundlagen des Lebens gebracht worden. Auf einer solchen, ursprünglich biologischen Basis baut auch Nietzsche weiter, wenn er den Übermenschen und den „Willen zur Macht“ verkündet. Aber in seinem Bekenntnis zur Macht lebt ein eigentümliches Kontrastgefühl gegen die Herdenmoral, als ob er seiner inneren Mächtigkeit doch nicht ganz sicher gewesen wäre und gleichsam nur im Zorn sich von der alten christlichen Wertetafel losgemacht hätte. Im Grunde wußte auch er, daß die höchste innere Macht sehr wohl zugleich eine schenkende Tugend sein kann. Er wandte sich nur gegen die Liebe, die sich wegwirft, gegen die Schwelgerei in der Verelendung, gegen die mystische Krankheit, als ob Selbstverneinung und Abtötung das Höchste seien, und gegen den Maßstab der Masse in den Fragen der menschlichen Werte.

Der Wille zur Macht ist also eine echte Form der Ethik. Sie entspricht dem einseitigen Typus des politischen Menschen in unserem

erweiterten Sprachgebrauch. Wir haben jedoch früher gesehen, daß alle Macht mit der inneren Selbstbeherrschung anfängt. Diese können wir auch Freiheit nennen. Es ist dann damit im höchsten Sinne die Freiheit zum Gesollten, die sittliche Freiheit, gemeint, die zugleich Unterwerfung unter das oberste objektive Wertgesetz und eigenste Selbstbestimmung ist. Die Ethik der Freiheit, die Ethik des autonomen Bekenntnisses zur Pflicht gehört also auch in diesen Zusammenhang. Frei zu sein von den niedern Antrieben der eigenen Natur ist die wahre Moral der Selbstbeherrschung, die von Plato und der Stoa herkommt, in christlichen Ideenkreisen als Herrschaft des Geistes über das Fleisch wiederkehrt und in der Philosophie von Kant und Fichte gipfelt.

Aber die Moral der Liebe und die Moral der Freiheit haben wieder dies gemeinsam, daß sie beide eigentlich nur formale Prinzipien sind, denen der Inhalt, nämlich die Wendung zum höchsten objektiven Wert, anderswoher gegeben werden muß. Denn bei der Liebe erhebt sich die Frage: im Geiste welches Wertes man die Menschen lieben solle, und bei der Macht oder Freiheit die entsprechende Frage, die auch im politischen Streit nur zu oft vergessen wird: Freiheit wozu und Freiheit in welcher geltenden höchsten Wertordnung? —

Blicken wir hier zurück, so waren alle bisherigen ethischen Prinzipien in sich einseitig und unselbständig. Das Prinzip des Nutzens weist auf einen höheren Wert zurück, dem der Nutzen dient. Die Gesetzlichkeit des Verhaltens fordert ebenso wie die innere Form einen wertbestimmenden Gehalt für Gesetz und Form. Liebe und Freiheit aber sind für sich nur gesellschaftlich begründete Einstellungen, denen der Gehalt von anderer Seite kommen muß. Sollte also der letzte und höchste ethische Wert nur von der Seite der Religion her verstanden werden können?

6. Es kann nicht überraschen, daß der Inhalt der Sittlichkeit nur von einer religiösen Ethik erfaßt werden kann. Denn wenn wir als Wesen der Religiosität ausgesprochen haben: die Beziehung aller Werterlebnisse auf den höchsten Wert, so ergibt sich als Wesen des Sittlichen ganz von selbst die Bestimmung des Verhaltens durch den normativen höchsten Wert, der die Person gleichsam mit dem objektiven Weltsinn verbindet.

Aber wir verfahren zunächst analog wie bei den früheren einseitigen Formen der Ethik. Der religiösen Lebensform entspricht

die Ethik der Gottseligkeit, Gottwohlgefälligkeit oder Gottebenbildlichkeit (Reinheit). Dabei verstehen wir unter Gott das offenbarende Prinzip des höchsten Wertes, werde es nun als gegenständlicher Weltzusammenhang oder als den Tiefen der Seele immanent gefaßt. Nun differenziert sich aber diese Ethik gemäß der Differenzierung des religiösen Typus selber. Der höchste Wert kann entweder erwachsen aus der höchsten Bejahung aller positiven Lebenswerte. Ihre Abstufung gegen einander ist dann das Maß des religiösen Gehaltes, das jedem von ihnen innewohnt; religiös gesprochen: seine Gottnähe oder Gottferne. Dem höchsten von ihnen das Leben anheimstellen, heißt dann religiös sein. Der höchste Wert kann aber auch erwachsen aus der Ablehnung aller positiven Lebenswerte, aus ihrer Überbietung durch einen rein innerlichen, gleichsam spezifisch religiösen. Daraus entsteht eine Ethik der Weltverneinung, des Lebensverzichtes, der absoluten Innerlichkeit. Auf dem religiösen Gebiet sind also zunächst zwei Formen der Ethik denkbar: die Ethik der höchsten Lebenserweiterung und die Ethik der höchsten Lebenseinschränkung.

Wir haben aber früher gesehen, daß diese äußersten religiösen Typen nur die Enden eines Spielraums bezeichnen, in dem die mannigfachen Erscheinungsformen des dualistischen religiösen Typus anzusetzen sind. Diesem Typus wird auch eine dualistische Ethik entsprechen, d. h. eine Ethik des Ja und Nein, eine Ethik der Lebenserweiterung und der Lebenseinschränkung.

In der Tat sind nun in jeder historisch gegebenen Ethik, die nicht gerade eines der beiden Extreme verwirklicht, beide Richtungen deutlich erkennbar. Wir können einfach sprechen von einer Ethik des „Du sollst“ und einer Ethik des „Du sollst nicht“. Gebieten und Verbieten sind die beiden Sinnrichtungen des Ethischen. Immer kämpfen miteinander die „bildende Sittlichkeit“ und die „beschränkende Sittlichkeit“. Ihrer beider Stoff ist das Leben; das Leben aber ist überall religiös sinnvoll; also ist der Gehalt der Sittlichkeit immer und überall religiös. Die Trennung von Religion und Sittlichkeit beruht nur darauf, daß die Sittlichkeit das Sein und Handeln des Subjektes nach dem Gesichtspunkt des Wertmaximums normiert, während die ethische Religiosität das ganze Leben mit allen hineinwirkenden objektiven (ichüberlegenen) Zusammenhängen von dem höchsten normativen Wert aus beleuchtet.

Wäre der Mensch fähig, in seinem Dasein unbegrenzte Werte zu verwirklichen, so wäre er ein Gott. Wäre er ganz unfähig, Werte zu verwirklichen, so hätte er überhaupt keine sittliche Bestimmung. In beiden Fällen wäre er jenseits von Gut und Böse, nur in einem verschiedenen Sinne. Aus der Tatsache seiner Endlichkeit[1]) ergibt sich erst der ethische Gesichtspunkt. Weil der Mensch endlich ist, so erlebt er in sich die Forderung, sich auszuweiten. Weil er sich aber nicht ins Unendliche erweitern kann, so erlebt er die zweite Forderung, sich in einem objektiv wertgemäßen Sinne zu beschränken, das heißt aber: im Konflikt möglicher Werte jeweils dem objektiv höheren zu folgen als demjenigen, der ihm selbst den eigentlich sittlichen Wert gibt. Im ersten Fall also ist die Ethik gebietend und erweiternd, im zweiten ist sie — wenigstens zunächst — verbietend und beschränkend, aber auch dann noch läuternd und emporhebend.

Wir verdeutlichen dies an einigen Beispielen: 1. Die erweiternde Ethik: ein Mensch, der seinem individuellen Wesen nach nur in einer Gattung von Werten intensiv lebt, soll auch die anderen in den Umkreis seiner Welt- und Selbstgestaltung ziehen. Angenommen, er wende sich nur den ökonomischen Werten zu: dann treten an ihn die erweiternden Forderungen der Objektivität, der Form, der Liebe und der Freiheit heran. Angenommen aber, er wende sich schrankenlos nur dem Leben der anderen zu, dann soll er auch sich selbst gestalten und seinem eigenen Dasein Wert geben, schon deshalb, weil ja nur so die Liebe wahren Wertgehalt empfängt. — Ein solches Ethos brennt in Fausts Seele: er kann sich mit keinem Lebenswert begnügen, deshalb, weil er nicht zugleich auch den anderen Werten leben kann. Er möchte ein Übermensch, ja ein Gott sein. Aber sein inneres Schicksal lehrt, daß die sittliche Bestimmung des Menschen noch eine andere Seite hat, die man die tragische nennen könnte.

2. Die beschränkende Ethik: ein Mensch, der verschiedenen Wertrichtungen zugleich leben will, findet sich damit in einem Konflikt, der aus der Endlichkeit seines Wesens folgt. Man kann nicht zugleich für sich den höchsten Nutzen suchen und in der Liebe zu anderen aufgehen. Man kann nicht die höchste Wahrheit

---

[1]) Ich bediene mich dieses Begriffes nur zum Zweck einer heuristischen Konstruktion, nicht in dem metaphysischen Sinne des 18. Jahrhunderts.

und die höchste Schönheit zugleich erstreben: man kann nicht die höchste Macht wollen und zugleich auf sich verzichten. In diesen Konfliktsituationen, die in der Wirklichkeit immer einen höchst singulären und komplexen Charakter tragen, ist die eine Wertrichtung gegenüber der anderen für das Erleben mit dem Charakter des objektiv Höheren ausgezeichnet. Ihr gilt also ein Sollen, während die andere unter das Nichtsollen fällt. Worauf aber nun der Charakter des objektiven Höherseins einer Wertrichtung (nicht nur das bloß subjektive Faktum ihres so Erlebtseins) beruht, das ist das ethische Problem, das auch jetzt noch ungelöst bleibt. Die Gründe des Sollens suchen wir in einer objektiven Rangordnung der Werte. Gibt es nun eine solche für alle Zeiten und Situationen? Und nach welchen Kriterien ist diese objektive Ordnung, die das Sollensgesetz begründet, philosophisch aufzustellen?

Wir betrachten die objektive Rangordnung der Werte zunächst als eine methodische Idee. Dabei mag es vorläufig unbestimmt bleiben, ob zwischen den einzelnen Wertklassen an sich eine Abstufung besteht, oder ob nur die Wertkomplexe, die das konkrete Leben erzeugt, gegeneinander gemessen werden können. Denn als lebendige Menschen stehen wir ja niemals nur einer Wertgattung gegenüber. Vielmehr ist, entsprechend unserem Ausgangspunkt, in jedem Lebensausschnitt auch jedes Wertmoment irgendwie enthalten. Unser Wesen, als bleibende (geistige) Struktur betrachtet, ist schon eine Hierarchie der Werte. Und noch viel mehr gilt dies von der historischen Einzelsituation, in der wir einen ethisch belangvollen Entschluß fassen: hier sind die Wertmomente in einer Weise verteilt, die keine Wissenschaft im voraus errechnen kann.

Trotzdem reden wir von verschiedenen ethischen Höhenlagen und fühlen sie deutlich an Menschen der Vergangenheit oder unserer Umgebung. Irgendein objektiver Maßstab scheint dieser Abschätzung zugrunde zu liegen. Vielleicht gelingt es, wenigstens die Urformen des Vorziehens und Verwerfens aufzudecken, deren verwickelte Anwendung wir im wirklichen Dasein üben.

Ehe wir aber bis an diesen Quellpunkt zurückgehen, müssen wir uns erinnern, daß wir schon eine kollektive Tafel der Werte vorfinden, wenn wir in die geistige Welt eintreten. In unsere Motivbildung wirken vom ersten Tage unseres bewußten Handelns fertige Werturteile der Umgebung über Charaktere und Handlungen überhaupt hinein, deren Macht uns formt und einengt. Sie treten

als gegebene Autorität unserer autonomen Wertentscheidung gegenüber, ja sie entfalten ihre Wirkung, noch ehe wir uns gegen sie zur vollen Autonomie durchringen. Sicher handelt es sich hier um objektive Mächte, insofern sie vom Ich unabhängig bestehen und wirken. Aber ob sie auch ein reiner Niederschlag der objektiven Werte im kritischen Sinne genannt werden dürfen, wird sich erst auftun, wenn wir einen Blick auf ihren Ursprung und ihr Wachstum werfen.

---

3. Kollektive und persönliche Moral.

Die überwiegende Zahl der Menschen trifft ihre Wertentscheidungen nicht unmittelbar aus bloßer persönlicher Wertgewißheit heraus. Ja vielleicht ist ein solcher Grad von innerer Selbständigkeit überhaupt nur den ethischen und prophetischen Genies vorbehalten. Für die weitaus meisten Wertkonflikte gibt es Vorentscheidungen, und in weitaus den meisten Fällen unterwerfen wir uns ihnen, wenn nicht im Handeln, so doch in der inneren Anerkennung ihrer Verbindlichkeit.

Wer diese Vorentscheidungen getroffen hat und nach welchem Prinzip er sie getroffen hat, ist nicht leicht zu sagen. Es liegt ihnen jenes anonyme Subjekt zugrunde, das doch so wichtig ist, daß die Sprache dafür die eigene Bezeichnung „man“ geschaffen hat. „Man“ also hält es heute für unmoralisch, zu lügen, sein Wort zu brechen, außerehelichen Geschlechtsverkehr zu pflegen, seine Eltern zu vernachlässigen und sein Hab und Gut zu vertrinken. „Man“ ist hier „die Gesellschaft“. Aber wo ihre Grenzen eigentlich verlaufen, steht nicht fest. Denn die gesamte menschliche Gesellschaft ist es keinesfalls. Vielmehr wechseln die sittlichen Anschauungen mit den Zeiten und mit den Gegenden. Nur so viel scheint ohne nähere Untersuchung gewiß zu sein, daß Menschen, die durch regelmäßiges Zusammenwirken und Wechselwirken eine Gruppe bilden und eine gemeinsame Kultur haben, auch immer durch eine gemeinsame „Moral“ verbunden sind. Und innerhalb dieses Kreises selbst schwankt der Gehalt dieser Moral: je fester eine Sondergruppe verbunden ist (wie z. B. in einer Familie), desto spezialisierter sind die moralischen Werturteile und Regeln, die „man“ in ihr ausgebildet hat. Und mit einem besonderen Arbeits- und Lebensgebiet ist auch immer eine spezialisierte Moral verbunden: so gibt es eine eigene Moral des Handels, der wissenschaftlichen Forschung und Polemik, der Kriegführung, ja sogar eine Räubermoral.

Schon dieser Sachverhalt ist ein Hinweis darauf, daß die kollektiven Werturteile und Verhaltungsnormen nicht Gebilde von

Laune, Zufall oder Tyrannenwillkür sind, sondern daß sie mit der Struktur des geistig-gesellschaftlichen Lebens überhaupt und mit ihrer historisch-singulären Erscheinung im besonderen in einem sinnvollen und also verständlichen Zusammenhang stehen. In ihrer höchsten Bedeutung genommen ist die Moral eines Kulturkreises oder einer gesellschaftlichen Gruppe der ihr innewohnende normative Geist, die wertgemäße Direktive in diesem ganzen, vielverflochtenen objektiven Lebensbestande. Die Wirklichkeit einer gesellschaftlichen Moral bleibt freilich hinter dieser Idee weit zurück.

Wer ist nun aber das anonyme Subjekt, der eigentliche Schöpfer dieser Werturteile, die der Einzelne schon immer vorfindet, wenn er in eine Gesellschaft hineingeboren wird oder in sie eintritt? Woher kommt die eigentümlich reale Macht, die diesen Willensmeinungen innewohnt, ohne daß sie mit rechtlichen Machtgarantien ausgestattet und durch feste Organe gesichert wäre?

Die Gesellschaft als solche hat keine Seele; sie kann nicht werten, nicht urteilen, nicht lieben und hassen. Oder richtiger gesagt: sie kann es, aber sie kann es nur, sofern sie im Einzelnen lebt und sich seine Seele zum Organ gestaltet. Denn der Einzelne für sich ist gewiß nicht der volle Träger jener gesellschaftlich-geistigen Akte; schon deshalb nicht, weil er sie bereits als objektive Macht vorfindet, wenn er ein sittliches Leben zu führen beginnt, und weil er ja unter Umständen mit jenem objektiven Willen zerfallen kann. Er ist so wenig der Schöpfer der gesellschaftlichen Moral, wie er der Schöpfer der Wissenschaft, der Kunst, der Religion ist, in die er sich geistig hineinlebt und der er im günstigen Fall ein Körnchen seines Geistes hinzufügt. Es ist begreiflich, daß man immer wieder versucht hat, die Massivität der überindividuellen geistig-gesellschaftlichen Mächte als ein Eigenleben über allen Einzelnen zu hypostasieren, ja daß man diesen objektiven Geist für das frühere erklärt hat und die Einzelseele als ein unselbständiges Phänomen an ihr. In diesen Bestimmungen spricht man eine Seite des Sachverhaltes ganz richtig aus. Aber die andere darf nicht übersehen werden: nämlich daß wir den überindividuellen Zusammenhang nur so weit erfassen, als er in den Individuen lebt und wirkt und seinen Sinn entfaltet. Denn jenes objektive Leben „an sich" ist, erkenntnistheoretisch genommen, genau so transszenden wie etwa „die Natur". Man kann nicht damit

anfangen, daß man mythologisch die Akte der Natur erzählt, sondern man ist auch diesem überindividuellen Reich gegenüber zunächst auf das angewiesen, was davon in das individuelle Erleben fällt, und erst ein verwickelter Denkprozeß führt von den vereinzelten Sinnesempfindungen zu dem Aufbau jenes gesetzlichen Ganzen, das wir im wissenschaftlichen Sinne Natur nennen. Wir besitzen in uns die geistige Konstruktionsgesetzlichkeit, vermöge deren wir die Natur in unserem Bewußtsein aus geringfügigen Daten aufbauen. So ist auch der objektive Geist, d. h. das geschichtlich-gesellschaftliche Ganze geistiger Wechselwirkungen und Zusammenwirkungen, zunächst nur faßbar durch die Akte unseres Einzelbewußtseins, in denen wir den Sinn des objektiven Gebildes erfüllen. Indem wir uns aber auf diesen überindividuellen Sinn einstellen, d. h. indem wir der sachlich-geistigen Gesetzlichkeit folgen, die ihn in langem, historischem Prozeß erzeugt hat, wird mitten in unserer Einzelseele ein Überindividuelles selbst lebendig. Wir dürfen dann sagen, daß die Wissenschaft als eine geistige Norm in uns lebt, freilich bezogen auf oder erscheinend in zwei realen zeitlichen Gebilden, nämlich dem objektiven Stand des Wissens und der subjektiven Bestimmtheit unserer Intelligenz und Kenntnisse. Wir dürfen ebenso sagen, daß die Kunst in uns lebe, wenn wir auch an den realen Bestand von Kunstschöpfungen und unsere ästhetische Erlebnisfähigkeit gebunden bleiben. Und so die Wirtschaft, so die Religion.

Mit diesen überindividuell-normativen Einstellungen ist dann immer eine überindividuell-kollektive Einstellung verbunden: es lebt nicht nur das ewige Geistesgesetz in uns, sondern auch die geistige Gemeinschaft. Also: wir wissen uns als Glieder einer Wechselwirkung vieler erlebender Subjekte und als typische Vertreter dieser oder jener Gemeinschaft, die kulturschaffend wirkt, von der engen Familie über Stand und Stamm und Volk bis zur menschlichen Gemeinschaft. Endlich verwachsen das überindividuelle Kollektivbewußtsein und das überindividuelle Normbewußtsein in uns zu einem geistigen Gehalt, der unserer bloßen Individualität überlegen ist. Es ist ein fundamentaler geistiger Unterschied, ob wir uns als Einzelne dem Sinn des verbundenen Geisteslebens entgegenstellen, oder ob wir uns mitten hineinstellen. Im letzten Fall ist ein überindividuelles geistiges Subjekt in uns wirksam, ein Kollektivbewußtsein, mit seinen Normgemäßheiten oder seinen Normwidrigkeiten — denn das Kollektivgebilde kann ebenso

wie der Einzelne dem normativen Geist gehorsam sein oder ihm widersprechen.

Indem ich mich also als Glied einer Gruppe mit bestimmten historischen Geistesinhalten fühle, entsteht in meinem subjektiven Erlebniszusammenhang folgende dreifache Bestimmtheit: 1. Ich bin von dem Geist der Gruppe getragen, stimme mit ihm überein und fühle sein größeres Leben in meinem kleineren Leben, oft ganz unreflektiert, so daß ich z. B. meinen kann, ich selbst sei der geschickte Dichter und Denker, während doch nur eine gebildete Sprache in mir dichtet und denkt; 2. ich erfahre mich als ein Glied gesellschaftlich-geistiger Wechselwirkung, die immer durch die sprachliche Mitteilung und durch gegenseitige psychologische Interpretation (das Verstehen) vermittelt ist; 3. ich stelle mich, den Einzelnen, unter Umständen als Zögernden, als Widerstrebenden, als sich Weh enden dem in mir wirken wollenden Kollektivgeist entgegen. Kurz: ich kann zugleich Träger, Empfänger und Gegner eines Kollektivgeistes werden. Dies an sich verwickelte Verhältnis gestaltet sich dadurch noch komplizierter, daß ich mehreren Gruppen zugleich angehören kann, die zum Teil ineinander befaßt sind (wie der Stand im Volk) oder relativ gleichgültig nebeneinander stehen oder gar widersprechenden Tendenzen dienen. Jene Gruppen als Gesamtgebilde verstehe ich nur, indem ich sie personifiziere, d. h. nach dem Muster eines individuellen Erlebnis- oder Aktzusammenhanges geistig deute. Aber ich darf dabei nicht vergessen, daß diese Abkürzung von vornherein fehlerhaft ist Denn jede Gruppe ist ein Wechselwirkungskomplex von Individuen, in dem sich noch eine Fülle von gegensätzlichen Tendenzen befehden und manche nur vorübergehende, manche Bewegung von fremdartiger Herkunft auftreten mag. —

Wenden wir dies nun auf das Problem der kollektiven Moral an. In jeder gesellschaftlichen Gruppe erzeugt sich durch fortgesetzte Wechselwirkung normbestimmter Individuen ein Komplex von Werturteilen über die Gesinnung und das Verhalten der zugehörigen Einzelwesen; diese Werturteile werden von vornherein nicht im Namen des Einzelnen, sondern im Namen der Gruppe gefällt. Aus dem inhaltlichen Leben und seinen Wertbestimmtheiten (die als historische reale Gebilde auch Zweckzusammenhänge genannt werden können) sondern sich in der gemeinsamen Überzeugung aller Zugehörigen gewisse Anschauungen, Werturteile und

sinnentsprechende praktische Reaktionen aus, die nicht diesem oder jenem Kulturgebiet als ein Stück seiner Technik zugerechnet werden können, sondern sich speziell auf Normen der Wechselwirkung beziehen, in der der ganze kollektiv geistige Gehalt befaßt ist. Sofern wir im Sinne der betreffenden Gemeinschaft denken, werten und handeln, urteilt in uns die Gemeinschaft über jedes zugehörige Glied unter dem spezifischen Wertgesichtspunkt, ob sich das betreffende Individuum dem Wertsinn des Ganzen sinngemäß einordnet oder ihm zuwider ist. Wenn wir für einen Augenblick den nackten Lebenswillen einer Gesellschaft und ihren höheren Kulturwillen mit dem einen kurzen Ausdruck Zweck der Gesellschaft bezeichnen, so ergibt sich die ganz einfache Formel: in den moralischen Werturteilen, Normen und praktischen Reaktionen spricht sich aus, was jeder Zugehörige im Namen der Gesellschaft für diese nützlich oder schädlich erachtet. Jedoch darf dies keineswegs so verstanden werden, als ob die kollektive Moral alles nur auf ökonomische oder Nützlichkeitswerte zurückführte. Man könnte daher auch vorsichtiger sagen: die kollektive Moral bezieht sich auf die individuellen Arten des Seins und Handelns, sofern sie, am Sinn der historisch gegebenen gesellschaftlichen Kultur gemessen, kulturwidrig oder kulturgemäß sind. Will man dies einfach als soziale Zweckmäßigkeit bezeichnen, so muß man sich jedenfalls erinnern, daß auch eine Gesellschaft nicht nur leben (ζῆν), sondern würdig leben (εὖ ζῆν) will.

Es muß auch hier daran erinnert werden, daß die Moral (im Gegensatz zum Recht, das den ausgesprochenen Charakter einer Technik trägt) keineswegs nur die einzelnen aktuellen Verhaltungsweisen beurteilt, sondern auch das Sein, den Charakter, die Gesinnung der Gruppenglieder. Sie geht wirklich bis in ihre Gesinnungstiefen hinab, während das Recht nur äußere Machtsphären abgrenzt, also in einer einzelnen Kulturseite spezifisch wurzelt. Anders gesagt: Die Moral macht im allgemeinen nicht davor halt, ob einer etwas „dafür kann“, daß er gerade so ist und so handelt. Es ist eine Grenze der Kantischen Ethik, daß sie das Ethische nur auf dem Boden der reflektierten, ja rationalen Eigenmotive sucht. Die autonome Moral mag nur so verstanden werden können. Die kollektive Moral hingegen beurteilt auch die halb animalische Triebrichtung der Menschen: sie verzeiht vielleicht eher diese oder jene einzelne Tat, als das ganze Sosein des Charakters, der dahinter liegt; ja sie entschuldigt

einen Irrtum, macht aber Dummheit zum Vorwurf. Es wird eben hier der ganze Mensch auf seinen gesellschaftlichen Kulturwert hin beurteilt, auch wenn er gar nicht anders sein könnte.

Die kollektive Moral geht auf die Person als Gesellschaftsglied. Nicht zur Moral gehören also z. B. die Gesetze des Denkens und Erkennens, sondern nur die Intelligenz als persönlich-theoretische Eigenschaft und die Wahrhaftigkeit als Wesensrichtung. Nicht zur Moral gehören die psychologisch-soziologischen Gesetze des Wirtschaftslebens, wohl aber die persönliche Wirtschaftsfähigkeit oder Tüchtigkeit. Nicht zur Moral gehört es, ob jemand gute oder schlechte Gedichte macht; aber eine unharmonische Seele, eine persönliche Häßlichkeit würde sie ihm zum Vorwurf machen. Es ist auch nicht Sache kollektiver moralischer Beurteilung, ob die Welt als Ganzes gut oder schlecht sei; ob aber die Seele selbst gut oder schlecht sei, dieser ihr religiös verstandener Gesamtcharakter fällt in den Bereich der gesellschaftlich-sittlichen Beachtung. Gelänge es je, eine solche Kollektivmoral zu systematisieren, so würde sie einer geschlossenen Theorie ähnlich sehen, die in Werturteile über Personen und Handlungen, in Normen des Seins und Verhaltens ausläuft. —

Mit alledem ist aber immer nur die Richtung bezeichnet, in der das Problem liegt. Wir sagten früher und wiederholen es hier, daß das Ethische keineswegs nur aus dem Zusammenleben der Menschen entstehe, daß vielmehr auch der Einzelne, ganz für sich genommen, sich selbst ein Gegenstand ethischer Beurteilung sein könne, und daß diese sich mit der Motivbildung selbst vollziehe. Was wir hier ausgeführt haben, ist nun ein wichtiger Zusatz, vielleicht der wichtigste Punkt der Ethik überhaupt. Vieles wird vom Menschen normativ gefordert, nicht weil er ein Einzelner ist, sondern weil er Glied einer Gesellschaft ist. Die kollektive Moral hebt eben diese Seite des Menschen heraus. Sie stellt seinen Wert in die Beleuchtung eines Gemeinschaftszweckes. Sie würde kaum danach fragen, ob der Einzelne mit seinem Gott Frieden habe, ob er in jeder einzelnen Handlung seinen persönlichen Grundsätzen treu geblieben sei, ob er seine Selbstkultur wirklich bis zu der höchsten inneren, etwa ästhetischen Vollendung getrieben habe. Dazu ist dieser gesellschaftliche Maßstab zu grob. Wenn nur der andere kein Frevler am allgemeinen Kulturgut ist. Hochstehende Naturen mögen tiefer in die Seele blicken und an den Einzelnen

noch gewisse individuelle Sonderforderungen stellen. Die kollektive Moral begnügt sich in der Regel mit einem sehr allgemeinen, durchschnittlichen Maßstab, schon weil ihre Gabe zu „verstehen" nicht individualisiert genug ist. Sie kann ihrer ganzen kulturellen Funktion nach nicht viel anderes als die Moral des Durchschnittes sein.

Betrachten wir den Gegenstand nun vom Bewußtsein des Einzelnen aus, so müßte strenggenommen in ihm eine doppelte Moral unterschieden werden: das, was er selbst von sich verlangt, und das, was seine moralisch für ihn maßgebliche Gruppe von ihm verlangt. Jene erste, die persönliche Moral, kann in bezug auf die zweite unter dem Durchschnitt bleiben oder sich über ihn erheben. Es gibt z. B. im Handwerkertum eine gewisse allgemeine Moral der Sorgfalt und Zuverlässigkeit in der Herstellung. Mancher bleibt hinter diesen Forderungen zurück, andere verlangen von sich selbst mehr. Ähnlich steht es mit der geschlechtlichen Moral: die Gesellschaft kennt hier nur sehr oberflächliche Maßstäbe. Der Einzelne ist noch oberflächlicher, oder er ist strenger. Er steht aber in beiden Fällen der Sache psychologisch viel näher.

Die kollektive Moral tritt jedoch, besonders bei den ersten Erfahrungen der Jugend, gar nicht immer tatsächlich in das Bewußtsein des Handelnden ein. Sie muß gelehrt werden. Sie muß, auch im täglichen Verkehr, immer wieder ausgesprochen werden, wenn sie sich lebendig erhalten und wirken soll. Sonst kann es geschehen, daß der Einzelne in einer bestimmten Situation gar nicht weiß, wie die Gesellschaft darüber denkt. Nun aber ist es von entscheidender Wichtigkeit, wie die kollektive Norm im individuellen Bewußtsein wirkt: die eine äußerste Möglichkeit ist die, daß sie als eine ganz fremde Zumutung erfahren wird, der im eigenen Wertbewußtsein nichts entspricht. In diesem Fall bleibt sie wirkungslos oder sie wird nur unter dem äußeren, heteronomen Druck der gesellschaftlichen Umgebung vollzogen, vielleicht vermittelt durch ganz heterogene Motive, z. B. daß man keine Scherereien haben will oder geschäftlichen Nachteil oder gar Ausstoßung befürchtet. Es kann aber auch sein, daß die kollektive Norm mit dem eigenen inneren Wertwillen zusammenwächst. Und dann entweder so, daß der Einzelne darin nur eine Forderung erblickt, die er ganz von selbst an sich selbst um seiner selbst willen stellen würde (etwa wegen seiner eigenen geschlechtlichen Rein-

heit) oder aber so, daß er sich selbst mit dem Sinn der gesellschaftlichen Notwendigkeiten erfüllt und deshalb unterläßt, was er als Einzelner nicht scheuen würde (also etwa, weil er die auflösenden Wirkungen freien sexuellen Verkehrs auf andere und durch sie auf die Gemeinschaft fürchtet). —

Unklar bleibt jedoch immer noch Herkunft und Wachstum der kollektiven Moral, die man im gegeb en historischen Moment als eine Realität im Bewußtsein der Menge und als eine Macht über den Einzelnen vorfindet. Die Abstufung der Werte, die durch die kollektive Moral für typische Situationen (und allerdings nur für diese) vorgenommen worden ist, beruht auf Werturteilen, die in irgendeinem individuellen Bewußtsein vollzogen sein müssen. Denn die Gesellschaft urteilt nur in ihren Gliedern und durch sie. So weist also die kollektiv Moral doch zuletzt auf individuelle Entscheidungen in Wertfragen zurück, nur daß es nicht einfach das Individuum war, das hier entschieden hat, sondern das sozial eingestellte, im Namen der Gemeinschaft denkende, wertende und handelnde Individuum (das normative Kollektivbewußtsein im Einzelnen). Damit stimmt es überein, daß jede neue moralische Wertung einmal persönlich durchgekämpft sein muß: das Gewissen des Einzelnen ist der Schauplatz dieses Kampfes. Die Konfliktsituation, die wir als Bedingung jeder ethischen Entscheidung hingestellt haben, wird hier dadurch kompliziert, daß in das Bewußtsein die bereits fertigen kollektiven Wertungen als Forderungen mit eintreten. Der Einzelne, der sich dieser Wertung entzieht, kann es in doppeltem Sinne: aus Schwäche, bzw aus sündhaftem Frevel an dem, was die Moral der Genossen von ihm fordert, oder aus einem höheren ethischen Bewußtsein heraus, das sich mit einem tiefen sittlichen Recht gegen die Moral des Durchschnitts auflehnt. Jedoch werden nicht alle höheren ethischen Normen in den künftigen Bestand der verbesserten kollektiven Moral aufgenommen. Es kann sein, daß der Einzelne sich nur aufgelehnt hat, weil gerade er ein solcher ist auf den die allgemeinen Maßstäbe nicht passen; sie sind zu generell oder zu niedrig oder zu oberflächlich. Auch dann hat er die Qualen des ethischen Konfliktes durchgekostet; aber es ist nur einer dadurch frei geworden, nämlich er selbst. Erst wenn der Verkünder einer neuen Sittlichkeit zugleich *eine soziale Natur* ist, die für die anderen kämpft und leidet und für sie eine neue höhere Werttafel aufrichten will, erst dann können

die neuen Normen allmählich in das Kollektivbewußtsein aufgenommen und für die anderen mitgültig werden.

Die Ursprungsstelle der kollektiven ethischen Werturteile und Normen ist also schließlich doch das Einzelbewußtsein, gleichviel, ob neue Maßstäbe in vielen zugleich oder nur in einzelnen durchbrechen. Mit anderen Worten: auch die kollektive Moral stammt zuletzt aus der persönlichen Autonomie, aus dem persönlichen Gewissen, freilich aus einem solchen, in das auch die Sinnbeziehung auf den kulturellen Bestand der Gruppe mit eingebaut ist. Es ist nicht so, daß das Gewissen erst auf einer hohen sittlichen Entwicklungstufe aufträte.[1]) Vielmehr wirkt das Gewissen mindestens bei führenden, reifen Naturen auch schon in einfachen Verhältnissen moralschaffend. Nur weil eine hochdifferenzierte Kultur die Menschen immer wieder vor neue kulturelle Situationen stellt, weil sie aus dem agrarischen Leben ins geldwirtschaftlich-industrielle, aus ländlichen schnell in städtische Verhältnisse führt, werden an die Produktivität des sozialen Gewissens in solchen Zeiten besondere Ansprüche gestellt.[2]) Aber auch die älteste und selbstverständlichste Norm der kollektiven Moral ist irgendwann einmal durchgekämpft worden, hat einmal zu schweren Erschütterungen noch älterer hergebrachter Formen geführt, hat Söhne gegen Väter und Niedere gegen Hohe gestellt — bis das selbstverständlich Gewordene von neuem der ewig forttreibenden Normativität des Geistes verfiel. Dieser normative Geist als Idee ist ewig, und wir glauben die einfachen Teilnormen, in die er sich differenziert, vollständig aufgezeigt zu haben. Aber schon die Synthese dieser Teilnormen zu komplexen gesellschaftlichen Totalnormen des Verhaltens wechselt mit jeder besonderen Zeitlage. Die faktisch-gesellschaftlichen Verhältnisse erzeugen immer neue inhaltliche Normen, die für jeden Kulturkreis und jede Epoche neu studiert werden müssen, verstehend, beschreibend und auf Grund dieses Verständnisses zuletzt auch normativ-klärend. —

---

[1]) Vielleicht könnte man nur dies behaupten, daß das soziale Gewissen im Einzelnen älter sei als das rein persönliche. Auf primitiver Stufe wird jede Entscheidung noch mehr als eine Gruppenentscheidung erlebt und mit dieser Form der Verantwortung gefühlt. Erst auf differenzierter Kulturstufe hat der Einzelne wirklich seine Welt für sich.

[2]) Diese Ansprüche werden vielfach nicht erfüllt. Die moralschaffende Kraft der neuen Gesellschaft steht auf einer erschreckend tiefen Stufe, als ob sie der eiligen Neubildungen nicht mehr Herr zu werden vermöchte.

Wenn aber wirklich alles geistige Leben aus einfachen Urmotiven zusammengewoben ist, so muß es auch möglich sein, ebenso auf gewisse ethische Urakte zurückzugehen, wie wir bei den einzelnen Geistesgebieten auf geistige Urakte zurückgegangen sind. Denn die ethischen Akte sind ja nichts anderes als normgemäße Entscheidungen in Wertkonflikten. Wir werden also durch all diese verwickelten Untersuchungen doch wieder zu dem einfachen Fall zurückgeführt, daß ein einzelner Mensch sich vor die Entscheidung zwischen zwei Wertrichtungen gestellt findet. Welche wird er als die objektiv höhere und also normative erleben? Wohnt den Wertarten selbst und als solchen jeweils ein objektiver Vorzug inne, der sich durch alle Situationen völlig gleichbleibt, so daß man etwa sagen dürfte: Das Soziale steht immer höher als das Ökonomische? Oder werden immer andere Wertarten zu Vorzugswerten erhoben, je nach der historischen, gesellschaftlichen und persönlichen Situation?

Nach den vorangehenden Ausführungen werden wir von vornherein folgendes festzuhalten haben: Wir haben gesehen, daß die Entstehung aller moralischen Wertsetzungen zuletzt in der Autonomie, d. h. in der Gewissensentscheidung des Einzelnen, zu suchen ist. Aber diese autonome Entscheidung kann noch unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten getroffen werden, die freilich nur in äußerster Isolierung auseinanderzuhalten sind. Entweder handelt es sich nur um das Persönlich-Ethische, als ob der Wert des Menschen ganz in ihm selbst läge und von keiner gesellschaftlichen Leistung abhängig wäre. Oder es handelt sich auch hier zugleich um den Wert, den der Einzelne als geistiges Wesen für den Bestand und Gehalt einer Gruppe hat. Dann tritt die herrschende kollektive Moral mit in die Entscheidungsbedingungen ein und der ethische Entschluß erfolgt von der Erwägung aus, was man für andere sein soll, und wäre es auch auf Kosten der eigenen vollen Wertentfaltung.

In der zuletzt gewählten Formulierung aber liegt ein deutlicher Hinweis darauf, daß die Basis aller auf die Gesellschaft eingestellten Sittlichkeit in den sozialen Akten liegt, in der mannigfach abgestuften Bindung der Seele an fremdes Leben. Denkt man sich einen Menschen, der diese Seite gar nicht besitzt oder sie hat verkümmern lassen, z. B. den reinen ökonomischen Egoisten oder den exzentrischen Machtmenschen, so hat dieser von vornherein

eine antisoziale Einstellung. Die Gesellschaft lehnt solche Naturen ab, und auch die innere Selbstbeurteilung kann in solcher Geistesart eine traurige Verkümmerung des ganzen Lebens sehen, gegen die sich die erweiternde Norm: „Liebe deinen Nächsten" ganz von innen erhebt. Wie aber, wenn ein Mensch so gleichgültig nach dieser Seite veranlagt ist, daß er für diesen Wert überhaupt nicht erlebnisfähig ist und auch die von den Mitmenschen herkommende Forderung innerlich gar nicht auszufüllen vermag? In einer solchen Seele können immer noch große Werte leben — sie sind die geborenen Machtnaturen — aber sie wirken doch nur als grandiose Einseitigkeiten, ja fast als Abnormitäten.

Es wird also verständlich, weshalb alle Gruppenmoral einen so entschiedenen Ton gerade auf das soziale Verhalten legt. Es ist der Ort, gleichsam die geistige Himmelsgegend, wo diese Moral ihrer wichtigsten Bestimmung nach erst erwächst. Falsch und einseitig aber ist es, wenn man daraus gefolgert hat, daß Sittlichkeit überhaupt und überall mit Liebe und Hingabe identisch sei. Vielmehr beginnt nun erst die Frage, welches der Inhalt und die aufbauende (oder auch weltüberwindende) Kraft dieser Liebe sein wird. Der soziale Geist ist gleichsam nur das Vehikel für alles dies, die conditio sine qua non. Selbst eine herrschaftliche Ethik würde erst möglich, wenn der Herrschaft ein Verbundenheitsbewußtsein irgendwie zugrunde liegt.

Vielleicht gelingt es uns nun, eine Art von Landkarte des sittlichen Bewußtseins zu entwerfen, in der alle Faktoren verzeichnet sind, von denen eine persönliche Gewissensentscheidung überhaupt abhängt. Wir zählen sie zunächst einfach auf, um im folgenden Kapitel diese Erwägungen durchzuführen, soweit sie ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zeitlage durchführbar sind.

I. Die persönliche, noch nicht auf den Bestand einer Gesellschaft bezogene Ethik (Pflichten gegen sich selbst):

a) Die im Erlebnis enthaltene objektive Höhe der Wertklassen.
b) Die Intensität der Werterlebnisse.
c) Die individuelle Seelenstruktur als variierender Faktor.

II. Die soziale, auf den Bestand einer Gesellschaft bezogene Ethik (Pflichten gegen andere):

a) Die vorgefundene kollektive Norm (das Urteil der Umgebung).
b) Der Wille zur Gemeinschaft (soziale Einstellung).

c) Die unter der Herrschaft des sozialen Willens erfolgende Auseinandersetzung mit der kollektiven Norm.

Endlich muß beachtet werden, ob es eine im voraus fertige und inhaltlich ewige Ethik geben kann. Wir unterscheiden also:

III. Die Abhängigkeit des Sittlichen von zeitlich realen Faktoren:

a) Auf der Seite der Gemeinschaft:
   1. Die allgemeine Kulturlage der Zeit,
   2. die herrschende Moral,
   3. die Umstellung auf den ganz singulären Fall.

b) Auf Seite des Individuums:
   1. Seine Einlagerung in die gesellschaftliche Kultur der Zeit,
   2. seine entwickelte, konstante sittliche Gesinnung (ethischer Charakter),
   3. seine augenblickliche ethische Situation.

Es ist von vornherein klar, daß eine ganz allgemeine philosophische Ethik auf die unter III genannten geschichtlichen Besonderheiten oder gar völlig singulären Konstellationen nicht eingehen kann. Sie muß sich damit begnügen, sie unter den Faktoren zu nennen, von denen zuletzt die konkrete sittliche Entscheidung abhängt. Ferner aber leuchtet ein, daß in den Zusammenhang einer Theorie der Individualität auch die unter II genannten Faktoren gehören. Denn das Erlebnis der Pflicht gegen die Gemeinschaft empfängt sehr verschiedene Färbungen, je nach dem Boden der individuellen Seelenstruktur, auf die es trifft.

4. Die Rangordnung der Werte.

A.

Es ist ein weiter Weg von dem einfachen geistigen Akt, in dem der Vorzug eines Wertes vor dem anderen bejah wird, bis zu der verwickelten ethischen Situation eines Menschen unter dem Einfluß einer historischen Kulturlage, einer gegebenen kollektiven Moral und einer ganz singulären Konfliktstellung. Trotzdem müssen wir mit der Frage beginnen, ob den Werten als solchen schon eine Abstufung eigen ist, so daß dem einen seiner Natur nach vor dem anderen ein Vorzug zukommt, der sich im adäquaten Erleben kundgibt.

Und zwar bleibt uns nichts übrig, als zunächst die Wertgattungen oder Wertklassen miteinander zu vergleichen. Ob zwischen diesen eine Abstufung der Art besteht, daß z. B. jeder wirtschaftliche Wert niedriger ist als jeder soziale, ist von vornherein sehr fräglich. Wenn man einmal das Unmögliche annimmt, daß sich jedes Werterlebnis nach denselben quantitativen Einheiten messen ließe, so könnte es ja sein, daß fünfzig Einheiten wirtschaftlichen Wertes mehr wären als eine Einheit sozialen Wertes, oder daß sechzig Einheiten ästhetischen Wertes über vierzig Einheiten religiösen Wertes überlegen wären.

Diese Maßstäbe dürfen dann keineswegs so verstanden werden daß das, was dem einen sechzig Einheiten zu sein scheint, über vierzig Einheiten nach ebenso subjektiver Schätzung hinausrage; sondern wir fragen nur nach der objektiven Rangordnung der Werte, d. h. nach einer für alle gültigen Abstufung, die notwendig auch in ihrem Erleben gegenwärtig wäre, wenn alle so werteten, wie sie werten sollen. Dieser ganze Ansatz ist hier nur als eine methodische Hypothese gemeint, die uns zu der richtigen Fassung des Problems erst hinführen soll. Wir sehen also von allen durch Raum, Zeit und Individualität bedingten Zufälligkeiten der „Wertperspektive“ ab und reden nur von dem adäquaten Erleben der Werte.[1]) Es ist z. B. denkbar, daß ich zufällig für die Höhe

[1]) Adäquates Erleben ist also nur ein anderer Ausdruck für die mehr als subjektive Erlebnisweise, in der wir normgemäß den objektiven Gehalt eines Wertgebildes oder Wertzusammenhanges in uns realisieren.

eines Kunstwerkes noch nicht reif bin; jeder wird zugeben, daß das dann meine Schuld ist, nicht die des Kunstwerkes, wenn man mir auch nicht gerade einen moralischen Vorwurf daraus machen wird. Oder eine augenblickliche Notlage zwingt mich, meine Freunde zu vernachlässigen. Darin liegt dann noch nicht das Bekenntnis, daß mir meine Freunde weniger „wert“ seien als mein Erwerb. Die alte Frage, die Plato[1]) dem Protagoras entgegenhielt, kehrt also hier wieder: welcher Mensch denn ein Maß sei? Und die Antwort scheint lauten zu müssen: überhaupt kein lebendiger Mensch, sondern eine Art von Normalwertbewußtsein, das über dem Menschen und allen seinen konkreten Situationen zu konstruieren wäre.

Außer dem Versuch, die Wertklassen im ganzen zu vergleichen, und dem weitergehenden, die objektiven Werthöhen unabhängig von der Klasse miteinander zu vergleichen, ist aber noch ein dritter Standpunkt denkbar: nämlich die Ablehnung aller Vergleichbarkeit der Werte überhaupt. Es hat etwas für sich, wenn man sagt: das wirtschaftliche Erlebnis und das ästhetische Erlebnis, d. h. eine Bedürfnisbefriedigung und eine schauende Lust seien von so verschiedener innerer Qualität, daß sie nicht gegeneinander abgewogen werden könnten. Wer will in Geldeinheiten ausdrücken, wie viel mir eine Liebe wert ist, und wer will in Liebeseinheiten ausdrücken, was mein neuer Rock gekostet hat? Wir haben aber schon früher darauf erwidert, daß alle Werte sich auf dem Boden derselben Seele treffen, daß sie für Sein und Lebensgestaltung gemäß ihrem Gehalt maßgebend sein sollen. Wir können daher diesem Standpunkt der Inkommensurabilität nur zugeben, daß die verschiedenen Wertqualitäten nicht durcheinander in quantitativen Einheiten ausgedrückt werden können, halten aber fest, daß gerade wegen ihrer verschiedenen Qualität im adäquaten Erleben mit der Qualitätserfassung auch ein verschiedenes Höhenerlebnis in Beziehung auf das Lebensganze verbunden sei. Und nur dies, nicht die Messung nach Einheiten, ist hier gemeint.

Nun leidet aber die ganze bisherige Untersuchung daran, daß sie die Werte wie arithmetische oder geometrische Größen behandelt,

[1]) Theaitetos 161. Man vgl. aber auch im „Protagoras“ (357) die Stelle über die Meßkunst der Güter, die unbegreiflicher Weise von vielen immer noch so verstanden wird, als ob sie den Hedonismus begründe, während sie ihn doch nur von seinen eigenen Voraussetzungen aus ad absurdum führen soll.



die ganz objektiv meßbar sind, auch wenn sie diesem größer, jenem kleiner als „in Wirklichkeit“ erscheinen sollten. Werte haben aber nicht eine solche vom Seelenzusammenhang ganz losgelöste Existenz. Sondern: wenn wir im Begriff des adäquaten Erlebens die objektive Höhe vorausgesetzt haben, in der sie erlebt werden sollen, so muß nun ein mehr subjektiver Gesichtspunkt hinzugenommen werden, nämlich de Beitrag, den das (im Denken adäquat festgehaltene) Werterlebnis unter gegebenen besonderen Umständen zum Gesamtwert des individuellen Lebens liefert. Auch wenn wir normgemäß werten, sind wir doch immer in singulären Umständen. Danach variieren sich die Werte. Sie rücken in eine von dem Subjekt her bedingte Perspektive, in eine Erscheinungsweise oder eine Erlebnisweise hinein. Die neue Färbung, die das (bisher adäquate) Werterlebnis durch seine Beziehung auf die gesamte innere Lebenslage des Subjektes erfährt, nennen wir seine Intensität. Wir geben dabei die Fiktion eines Normalmenschen noch nicht auf. Von den Eigentümlichkeiten der persönlichen Lebensform sehen wir hier noch immer ab, wie, wir auch von den Zufälligkeiten bloß subjektiver Werterlebnisse, von allen Scheinwerten und Wertirrtümern absehen. Aber auch bei einem Normalmenschen hängen die Werte von ihrem Zusammentreffen im Einzelbewußtsein ab. Sie empfangen, je nach der inneren und äußeren Gesamtlage, eine verschiedene Intensität. Sie tragen jeweils, wenn dies Bild erlaubt ist, in verschiedenem Maße zum objektiven Gesamtwert des Lebens bei. Es ist also keine Abschweifung ins Gebiet nur subjektiver Wertperspektiven, die wir mit dem Begriff der Intensität vornehmen, sondern wir bleiben vorläufig noch ganz im Gebret des Normgemäßen und durch die Wertgesetzlichkeit selbst Geforderten.

Zum Beispiel: Wir „wissen“ aus einer Art ganz objektiver Werttheorie heraus, daß der „Kritik der reinen Vernunft“ an sich ein sehr hoher Erkenntniswert zukommt. Aber dieser, der sich uns im adäquaten Erleben auftun müßte und würde, ist uns vielleicht doch nicht gegenwärtig, entweder weil wir zur Zeit überhaupt nicht daran denken, oder weil gerade jetzt sich so brennende Lebensinteressen anderer Art vordränge , daß uns jener objektive Wert sehr fern steht. Seine Intensität im Erlebnis ist dann so stark herabgesetzt, wie etwa der Wert der Nahrung, wenn wir völlig gesättigt sind, oder der Wert des Staates, wenn wir dank seinem Vorhandensein ihn in unserem Bewußtsein zu einer Selbstverständlichkeit haben hinabsinken lassen.

So kann also jede Wertklasse und jeder aus ihr realisierte objektive Einzelwert in sehr verschiedenen Intensitätsstufen auftreten, je nach dem besonderen Erlebniszusammenhang, in den er hier oder dort hineinfällt. Nach Einheiten kann man diese Intensitätsgrade nicht messen. Aber man bezieht sie auf den Totalkomplex des persönlichen Wertlebens und findet sie eben in bezug auf diesen abgestuft.

Die bekannte Frage, ob man im Falle eines Brandes erst ein unersetzliches Kunstwerk oder ein Kind retten würde, müßte dann, völlig adäquate Erlebnisfähigkeit vorausgesetzt, in die zwei prinzipiellen Unterfragen zerlegt werden: 1. ob bei gleicher Intensität der soziale oder der ästhetische Wert den Vorzug verdiente; 2. ob bei ungleicher Intensität unter Umständen der ästhetische Wert über den sozialen emporsteigen könnte. Dann aber müßte zugleich gesagt werden, worauf denn diese gesteigerte Intensität „bei sonst adäquater Erlebnisfähigkeit“ in dem besonderen Falle beruht.[1])

Alles dies sind nur methodische Hilfskonstruktionen, die wir anwenden müssen, um das ungeheuer verwickelte Problem erst in einfachere Teilfragen zu zerlegen. Wir betonen noch einmal: in der ersten Untersuchung wird nicht nur die Einstellung auf den objektiven Wert, also normgemäßes Werten und adäquates Erleben vorausgesetzt, sondern auch von den Intensitätsverschiebungen abgesehen, die der voll erfaßte Wertgehalt immer noch erfahren kann, wenn er im individuellen Erleben in einen Totalkomplex von Wertungen eintritt. Wir sehen — mit noch anderen Worten — von der singulären historischen Wertkonstellation ab, und betrachten nur die reinen Wertwesenheiten nach ihrem adäquat und allgemein erfaßten Gehalt.

I. Demgemäß besteht die erste Aufgabe nun darin, die Klassen der wirtschaftlichen, theoretischen, ästhetischen, sozialen, politischen

[1]) Es könnte Befremden erregen, daß wir hier die Bedingung adäquaten Erlebens stehen lassen, obwohl es durch die Intensitätsverschiebung selbst ausgelöscht zu sein scheint. Wir haben deshalb die vorsichtigere Wendung „adäquate Erlebnisfähigkeit“ gewählt. Sie bedeutet nichts anderes als die ethische Einstellung, die zugleich denkende Hingabe an den objektiven Wert. Denn die Vergleichung bloß subjektiver Werthöhen interessiert uns in diesem Zusammenhang nicht. Die Tendenz auf den vollen Gehalt der beteiligten Werte müssen wir voraussetzen, auch wenn wir Intensitätsverschiebungen des momentanen Erlebens infolge einer singulären Situation betrachten.

und religiösen Werte unter Voraussetzung gleicher Intensität daraufhin zu untersuchen, in welcher Stufenreihe sie anzuordnen sind.

Man könnte geneigt sein, mit der Antwort zu beginnen, daß die wirtschaftlichen Werte die höchsten seien. Denn um die anderen überhaupt nur erleben zu können, müßte zuerst das Leben gesichert sein. Alles, was der Lebenserhaltung, der Gesundheit und der Vitalität diene, sei also an die erste Stelle zu setzen. Mit dieser Antwort wird aber die Voraussetzung durchbrochen. Es wird nämlich ein Zustand des werterlebenden Subjekts angenommen, in dem alle psychophysischen Bedürfnisse gänzlich unbefriedigt sind. In dieser „subjektiven" Perspektive erscheinen dann natürlich die ökonomischen Werte mit unvergleichbar hoher Intensität. Ein völlig liebeleeres, ein völlig erkenntnisloses Dasein wäre noch zu tragen. Der Fortfall aller ökonomischen Bedürfnisbefriedigung aber würde das Leben selbst in Frage stellen.

Aus dieser Erwägung folgt aber nur, daß in gewissen subjektiven Situationen die wirtschaftlichen Werte die dringlichsten sind. Wollte man die Werte nach ihrer Dringlichkeit anordnen, so käme man etwa auf eine solche utilitaristische Wertskala, wie sie Spencer in der Einleitung seiner Pädagogik gegeben hat. Es wird dann aber dem wirtschaftlichen Wert eine abnorme Intensität beigemessen. Man könnte diesem allerdings häufiger vorkommenden Fall den selteneren, aber ebenso denkbaren entgegenstellen, daß ein Eremit um des religiösen Wertes willen alle seine irdischen Bedürfnisse abtötet. Hier wäre der transszendent mystische Wert in einer abnormen Intensität gesetzt. Wir wollten aber von der Voraussetzung ausgehen, daß alle Wertklassen in normaler Intensität erscheinen — eine vielleicht real niemals erfüllte Voraussetzung — und wollten dann die Vorzüge der Wertklassen miteinander vergleichen. Da wir bei den im vorigen Abschnitt entwickelten Lebensformen jedesmal den beherrschenden Wert in seiner höchsten Steigerung gedacht haben, so könnte man ihnen allen gleiche Wertintensität bei verschiedener Wertqualität zusprechen. Die Wertvergleichung der Lebensformen bietet sich also als naheliegendes Beispiel für die folgenden Erwägungen an.

Aus der bloßen Wesensbestimmung der Werte ergibt sich zunächst zweierlei: die wirtschaftlichen Werte stehen am tiefsten, die religiösen am höchsten. Beide laut Definition. Denn die ökonomischen Werte sind Nützlichkeitswerte. Sie weisen immer auf einen

anderen Wert zurück, dem sie dienen. Und sie haben selbst so viel Wert, wie von diesem auf sie zurückstrahlt. Sie dienen der Lebenserhaltung. Also sind sie so viel wert, wie das Leben wert ist, das sie erhalten. Selbst das bloße nackte biologische Leben ist ein echter Wert; wir müssen ihn sogar in die religiöse Klasse einreihen. Denn wenn alles Leben heilig ist, so auch das eigene; aber es ist heilig nur wegen seiner Wertmöglichkeiten. Sobald die wirtschaftlichen Werte als Selbstzweck gesetzt werden, wird Genuß und Bequemlichkeit zum Lebensinhalt. Materielle Güter (einschließlich der Technik) dienen dann nur der materiellen Erhaltung des Leibes und der Vergnügung der Seele. In diesem ewigen naturhaften Kreislauf von Erwerb und Verbrauch bleibt die religiöse Frage: wozu? gänzlich unbeantwortet. Der Mensch wird, wie Plato von den Begierden dieser Art sagt, ein leckes Faß, in das immer nur hineingefüllt wird, und das doch nie voll wird. Wie sollte es auch möglich sein, in Gütern, zu deren Wesen die Verbrauchbarkeit und Vergänglichkeit gehört, den höchsten Lebenssinn zu erblicken? — Hingegen die religiösen Güter haben wir von vornherein so definiert, daß an ihrem Höchstwert gar kein Zweifel sein kann. Sie beruhen ja darauf, daß alle anderen Lebenswerte auf den echten und totalen Lebenssinn bezogen werden. Worin aber besteht nun dieser? Er liegt, wie wir sahen, in dem sittlichen Wert, in der Normgemäßheit der Seele selbst, in der Erfüllung ihrer wahren Weltbestimmung. Dieser höchste Wert überwindet die Zeit, den Raum und den Stoff: er ist Seligkeit des ganzen Daseins. Aufgehen im Weltsinn, geistige Erfüllung dessen, was sein soll. Gleichviel, ob dieses Werterlebnis sich in dem Symbol ausdrückt, allen Raum und alle Zeit immanent mit dem geistigen Sein zu erfüllen, oder in dem anderen, daß Raum und Zeit überhaupt negiert werden und eine ewige, unendliche Transszendenz postuliert wird — beides bedeutet für den Erlebenden die höchste Befreiung von den Schranken der Leiblichkeit und Endlichkeit, die überhaupt gedacht werden kann. Jede ethische Religiosität ist gerichtet auf den geistigen Gehalt des Lebens, geht also über das im Raum und in der Zeit Erscheinende hinaus auf einen Wertzusammenhang, der raumlos und zeitlos die Seele ausfüllt.

Es fragt sich also nur, wie die anderen Wertklassen zwischen diesen beiden äußersten Grenzen angesetzt werden müssen, die

durch die utilitarischen und die religiösen Werte bezeichnet sind. Ein Kriterium ihrer Höhe ist schon durch den Charakter der religiösen Werte angedeutet: sie wird von dem Grade abhängen, in dem Raum, Zeit und Stoff in ihnen überwunden werden. Denn die unendliche metaphysische Sehnsucht geht immer über das Begrenzte und Leibliche hinaus in das, was die religiöse Sprache bezeichnend eine „höhere" Welt oder eine „andere" Welt nennt. Nun haben wir früher gesehen, daß die ästhetische Einstellung die materielle Welt in eine imaginative, die theoretische in eine ideelle umsetzt. Beide Male werden Raum, Zeit und Stoff überwunden. Aber in verschiedenem Sinne. Die ästhetische Geistesverfassung bezieht sich immer noch auf einen imaginativen Raum und eine imaginative Zeit. Sie befreit die Seele aus ihren rein leiblichen Grenzen durch die Phantasie, sie verklärt den Stoff. Die theoretische Geistesverfassung bezieht sich auf einen ideellen Raum und eine ideelle Zeit, die beide unendlich sind, und sie verwandelt den Stoff in gedankliche Wesenheiten und Wesensverbindungen. In der ersten Einstellung ist immer noch etwas von der lebendigen Seele und ihrer Sonderart enthalten. In der zweiten ist gleichsam ein zeitloses Bewußtsein gegenwärtig, das der Idee nach auch das Fernste umfassen kann, freilich nur apriori und begrifflich, nicht in konkreter Anschauung. Es scheint, als ob man keiner von beiden Wertklassen den Vorzug geben könne, sondern daß sie einander gleichzuordnen sind: Die ästhetische Einstellung ist gleichsam ein intensives Erfassen der Welt, die Versenkung mit allen Seelenkräften in eine individuelle Anschauung. Die Wissenschaft erfaßt die Welt extensiv, aber doch nur — bildlich gesprochen — ihren Rahmen, nicht auch ihre Seele, ihre Tiefendimension. Man kann nicht beides zugleich in gleicher Intensität, sondern man muß den einen oder den anderen Weg gehen. Und vielleicht könnte man, wenn man unter dem Männlichen und Weiblichen wieder Weltprinzipien versteht (nicht Männer und Frauen) den einen den männlichen, den anderen den weiblichen Weg nennen. —

Eine ähnliche Polarität zeigen die politischen und die sozialen Werte. Beides ist im Leben notwendig: Durchsetzung der eigenen Werte und Hingabe an andere Seelen. Aber der Wert beider Einstellungen, die wir früher schon als mehr formale bezeichnet haben, richtet sich nach dem Inhalt, dem sie gelten: die in den Grenzen der utilitarischen Werte sich haltende Liebe (der Altruismus)

ist die niedrigste, die auf die fremde Seele als solche mit allen ihren Lebensmöglichkeiten gerichtete ist die höchste. Ebenso ist die Macht, die nur den utilitarischen Werten gilt, die niedrigste, und die den religiösen Lebenssinn verwirklichende die höchste. Man kann ferner sagen: der Wert eines Gebietes wächst, wenn es mit sozialem Geiste verbunden wird; er sinkt, wenn er nur um der eigenen Macht willen gesucht wird. Denn die Liebe, die die Enge der Einzelseele zu gemeinsamem Erleben weitet, befreit damit von den Schranken der Endlichkeit. Hier aber spielt nun die Intensitätsfrage hinein, und es ist keineswegs erwiesen, daß die Liebe um so höher steht, je zahlreicheren Menschen sie gilt. Endlich steht der Wert der Kollektivmacht, also der mit sozialem Geist verbundenen Macht, immer höher als der bloß individuelle Lebensanspruch. Jedoch gehört dieser für die politische Ethik wichtige Satz noch nicht in den vorliegenden elementaren Zusammenhang.

II. Aber alle diese Ergebnisse gelten nur unter einer Voraussetzung, die wieder aufgehoben werden muß, wenn wir den Wertabstufungen des Lebens näher kommen wollen. Wir haben bisher angenommen, daß es sich nur um die Vergleichung der Wertarten handle, nicht auch um die der Werttiefen (Intensitäten).[1] Es wird doch niemand zugeben, daß der theoretische Wert, der für mich darin liegt, daß ich den Pythagoreischen Lehrsatz lerne und einsehe, höher stehe als meine regelmäßige Ernährung. Man wird wieder sagen, beides sei überhaupt nicht kommensurabel, und man dürfe höchstens den ökonomischen Zeitverlust oder Zeitgewinn, den mir die Beschäftigung mit der Mathematik gewährt, als ein zahlenmäßig Faßbares gegen die Ernährungswerte abwägen.[2] Aber diese Annahme gilt doch nur für die rein ökonomischen Naturen; sie gilt nicht für den, der sein Leben der Wissenschaft widmet und daneben nur den ökonomischen Bedürfnissen gewährt, was ihnen unbedingt zuzubilligen ist. Nur dann aber, wenn man wenigstens für Zeiten so denkt, erfährt man den theoretischen Wert

[1]) Werttiefe ist also noch etwas anderes als Werthöhe: es ist damit eine Erlebnisqualität gemeint, die mit den besonderen Lagen wechselt, also der variable Faktor, der neben dem konstanten (I) bei der Bemessung der Werthöhe eine Rolle spielt.

[2]) Leider steht Marx dieser Fassung der Werttheorie nicht ganz fern, die nichts anderes bedeutet als die Nivellierung der Werte in der Ebene der ökonomisch nach Zeiteinheiten meßbaren.

adäquat. Es wird auch niemand sagen, daß der ästhetische Wert der Beethovenschen Eroica einem Einzelergebnis der vergleichenden Sprachwissenschaft gleichstehe, oder umgekehrt, daß Spinozas Philosophie nicht mehr wert sei als ein Impromptu von Schubert. Die Werte sind also nicht nur nach ihren Arten zu beurteilen, sondern auch nach ihren Intensitäten.

Was aber ist unter Intensität oder Werttiefe zu verstehen? Offenbar ihre Bedeutung für den ganzen Lebenszusammenhang jenes konstruierten Normalmenschen, von dem wir vorläufig reden. Statt dieser Wendung können wir aber in unserem bisherigen Sprachgebrauch kürzer sagen: ihr religiöser Gehalt. Je tiefer ein Werterlebnis in das Sinngefüge des ganzen Lebens — positiv oder negativ — eingreift, um so näher steht es dem religiösen Wert. Wir werden also jetzt veranlaßt, das Religiöse, das wir bisher an die Spitze der Wertpyramide gesetzt hatten, sich auch noch in der Richtung von oben nach unten hindurch erstrecken zu lassen: Was der Spitze naheliegt, ist religiös hervorragend bedeutsam, was der Basis naheliegt, ist es nur in abgeschwächtem Maße. Nun kann aber dieser religiöse Gehalt in alle Wertklassen mit eingehen: wenn ich mein physisches Leben erhalte, so ist dies für den Gesamtsinn des Menschen, der dem Leben überhaupt Wert beimißt, eine Angelegenheit von tiefem Wert und jedenfalls primärer, als einem Walzer von Strauß zuzuhören. Der Erwerb als Beruf, als geordnete wirtschaftliche Lebenstätigkeit, die Arbeit, die wirtschaftliche Produktion können daher, solange dringende, lebenswichtige Bedürfnisse dieser Art noch nicht befriedigt sind, allen anderen Werten vorangestellt werden: denn diese ökonomischen Werte sind dann (bei mangelnder Befriedigung) viel intensiver als die anderen es sein können. Und wir dürfen weiter sagen: je mehr religiösen Gehalt (in diesem Falle: metaphysischen Gehalt) eine Erkenntnis hat, um so höher steht sie im Lebenszusammenhang. Je mehr Weltanschauungswert in einem ästhetischen Erlebnis liegt, je weniger es bloß flüchtigen Stimmungscharakter trägt, um so höher rückt es in der Gesamtordnung. Eine religiöse Liebe, und gälte sie nur einer Seele, ein von religiösem Sinn erfüllter Machtwille stehen, wie wir schon vorhin sahen, über jeder anderen Liebe und Macht.

Freilich kann gefragt werden, ob diese Antwort wirklich etwas Bestimmtes enthält, oder nur eine Tautologie ist. Erst bezeichneten

wir den religiösen als den höchsten Wert, und nun bemessen wir die Werthöhe nach dem religiösen Inhalt. Ist das Religiöse denn etwas Konstantes? Kann es nicht selbst wieder in den allerverschiedensten Erlebnisweisen auftreten? — Gewiß ist es so. Aber das Konstante, das in der religiösen Sinngebung entscheidet, ist die Totalität des Lebens. Man mag es noch so verschieden deuten, die Beziehung auf das Ganze bleibt. Wir können also auch sagen: je mehr ein Werterlebnis für das Ganze des Lebens bedeutet, um so höher steht es. Indem wir aber das Leben als Ganzes fassen, heben wir es auf die Stufe des Ethischen und des Geistigen. Es hat dann seinen Sinn nicht mehr in einer zeitlichen Reihe von Befriedigungsakten, sondern in dem bleibenden Sinngefüge, das sich im höchsten erreichbaren Maße von dem Zeitlichen und Räumlichen freimacht. Raum und Zeit und Stoff werden dann gleichsam nur ein Symbolkomplex, an dem das Leben wächst, an den es sich aber nicht verlieren kann, weil die aus seinem Inneren strömenden Sinngebungen diese ganze physische Realität nur als Anheftungsfläche benutzen. Auch die imaginative und die ideelle Zone sind, wie wir früher ausgeführt haben, noch nicht die letzte Tiefe. Sondern allein das Metaphysische macht selig. Und alles hat so viel Wert, als es dem Erleben an metaphysischem Gehalt zu bieten vermag. — —

Indem wir von der Vergleichung der Wertklassen zur Vergleichung ihres Intensitätsgehaltes fortgeschritten sind, haben wir aber die rein objektive Ordnung der Werte, ja streng genommen auch das vorausgesetzte Normalbewußtsein schon aufgegeben. Denn an welchem Punkte der komplexen Werterlebnisse das Metaphysische sich auftut, das ist nicht nur von den reinen Objektzusammenhängen, sondern auch von Struktur, Reife und Lebenslage des Subjektes abhängig. Wir müssen daraus die Konsequenz ziehen.

Der Ansatz einer objektiven, an sich gültigen Tafel der Werte war nur ein methodischer Kunstgriff, den wir anwenden mußten, um zunächst das adäquate Werterleben von dem ganz getrübten zu unterscheiden. In Wahrheit tut sich Sinn und Wesen der Werte immer nur im Erleben auf. Das Erleben aber ist abhängig von der Seelenstruktur des Subjektes und von wechselnden, äußeren Schicksalen, die ihm ein und dieselbe Wertklasse bald in dieser, bald in jener besonderen Kombination und Perspektive erscheinen

lassen. Einen Faktor dieser Perspektivik haben wir als ethisch entscheidend herausgehoben: nämlich die Intensität, die einem Werterlebnis je nach dem Grade zukommt, in dem es zu dem Wertganzen des Lebens in Beziehung steht. Je mehr es hierfür bedeutet, um so höher steht dieser Wert (der nun nicht mehr als Wertklasse zu verstehen ist) im gesamten Lebenszusammenhange. Für die typischen Situationen des Lebens können sich hieraus konstante Wertschätzungen des Subjektes entwickeln. Der zweitwichtige Faktor jener Wertperspektivik — wir können nicht alle entwickeln! — ist die individuelle Seelenstruktur, die das Erlebnis trägt. Wir müssen noch erörtern, wie die als objektiv angenommene Werthöhe wechselt, wenn wir sie zu den „Lebensformen" in Beziehung setzen.

III. Den Gesichtspunkt, unter dem jetzt die individuell gearteten einseitigen Seelenstrukturen für uns in Frage kommen, können wir im Gegensatz zu der bisherigen Annahme eines adäquaten Werterlebens als die „individuelle Erlebnisfähigkeit" bezeichnen. Wir haben im vorigen Abschnitt gezeigt, daß die seelische Anlage diese oder jene Wertklasse bevorzugt. Schon die psychologische Betrachtung stellte fest, daß für den einen Menschen diese, für den anderen eine andere Wertgattung von Natur die höchste ist. Zwar bezieht sich dies nur auf die subjektiv-höchsten Erlebnisse und hat mit den vorausgesetzten objektiv-gültigen Werten nichts zu tun. Aber es ist klar, daß in der jeweiligen individuellen Seelenstruktur eine Förderung oder eine Hemmung für den Vollzug des normativ geforderten Wertes liegen kann. Jeder dieser Typen ist, wie wir sahen, von vornherein für ein bestimmtes einseitiges Ethos prädestiniert und wird diesem am meisten genügen. Wie nun aber wenn der vorausgesetzte objektiv-normative Wert in einer anderen Richtung liegt?

Hier sind zwei Fälle denkbar: Entweder ist die Struktur der Seele so einseitig geartet, daß der objektiv höhere Wert überhaupt gar nicht in die persönliche Erlebnisfähigkeit hineinfällt, also auch nicht als erlebte Norm wirken kann. Dann liegt für den Erlebenden gar kein ethischer Konflikt vor. Die Wertbeurteilung wird nur durch einen anderen vollzogen, der reicher und weiter ist als jene einseitige Struktur. Hier endet dann auch alle Bildsamkeit. Oder die ethische Forderung wird zwar an der Peripherie des eigenen Wesens, z. B. in Form einer Phantasievorstellung erlebt,

die das bessere Selbst jenseits des begrenzten wirklichen noch aufbringt. Aber es fehlt die Kraft, um diesen fremdartigen Wert nun in ein echtes Stück der eigenen Seele, in ein wirkendes Motiv zu verwandeln. Dann entsteht — im Gegensatz zur Schicksalstragik — die Charaktertragik, die aus dem Inneren selbst emporsteigt. Ein solcher Mensch zerbricht an dem Zwiespalt zwischen dem, was er soll, und dem, was er kann. Es stehen sich in ihm zwei Wertgestalten gegenüber: die objektiv geforderte, aber nicht erreichbare, und die eigene, aber objektiv nicht ausreichende. Man könnte auch von zwei Moralen reden: von einer überindividuellen, für die aber die psychologischen Möglichkeiten fehlen, und einer individuellen, die aber mehr Trieb als Pflicht ist.[1]) Erläutern wir dies an einigen Beispielen: der rein ökonomisch-egoistisch veranlagte Mensch ist dem Gebot der Liebe gegenüber, auch wenn er es fühlt, in hemmende Schranken gebannt, die in seiner individuellen Struktur liegen. Der rein ästhetische Mensch, der im Anschauen des Daseins selig ist, versagt, wenn er es praktisch ökonomisch gestalten soll. Der rein politische Mensch findet seine ethische Grenze an der Forderung streng theoretischer Objektivität. An diesen Naturen fehlt für den heterogenen Wert schon das adäquate Erleben. Kein Wunder, daß die zugehörige Norm in ihrem Wesen keine Kraft erlangt, und daß sie an einer ethischen Forderung zerschellen, für die ihnen die bloß psychologischen Vorbedingungen fehlen. Wir kommen im nächsten Kapitel auf die positive und negative Bedeutung der Individualität für die Ethik zurück.

B.

Die bisherigen Erörterungen blieben völlig im Rahmen der persönlichen Ethik. Die Abstufung der Werte wurde allein im individuellen Bewußtsein aufgesucht. Wir gingen aus von der Annahme einer objektiv feststehenden Rangordnung der Werte und Wertgebilde. Wir nannten die sinngemäße Einstellung auf die objektiven Werte das adäquate Erleben, und folgerten, daß der adäquat erlebte höhere Wert gegenüber dem niederen zu einer

---

[1]) Es sei daran erinnert, daß wir hier von der Geltung einer kollektiven Moral noch ganz absehen, diese ganze Tragödie also als rein einsames Erlebnis gemeint ist.

Norm des Verhaltens und der gesamten Lebensgestaltung werden müsse. Aber wir betrachteten diese ganze Wertorientierung unter dem Gesichtspunkt der Pflichten gegen sich selbst.

Nunmehr erweitern wir unter Aufhebung der bisher vollzogenen Isolierung unseren Blick zu der kollektiven Ethik, in der nicht nur die Pflichten der Person gegen sich selbst, sondern auch gegen die Glieder der Gesellschaft zur Geltung kommen. In der Theorie wird heute diese Sozialethik auf die gesamte menschliche Gesellschaft bezogen. In der Praxis steht es wesentlich anders. Und gewisse inhaltliche Variationen der sittlichen Normen gemäß den obwaltenden Kulturverhältnissen sind unbestreitbar. Nur darf man diese nicht als Erweichungen der Moral auffassen. Die Wertordnung verschiebt sich in der sozialen Ethik gegenüber der persönlichen von vornherein dadurch, daß für den sozialen Wert im Bewußtsein des der ethischen Gruppe zugehörigen Einzelmenschen eine vorherrschende Stellung gefordert wird. Es handelt sich jetzt um Sozialethik, d. h. eine auf der Basis des sozialen Wertes entworfene Wertordnung, nicht mehr um die Personalethik, nach der der Mensch allen Werten gleich autonom gegenübersteht. Der in die Gesellschaft innerlich eingeordnete Mensch ist von vornherein gebunden durch die Liebe.

I. Aber auch aus einem anderen Grunde findet sich der Mensch auf dem Boden dieser Sittlichkeit nicht mehr den reinen Werthöhen und Wertintensitäten gegenüber. Denn die Gesellschaft ist ein geschichtliches Gebilde, das sich entwickelt hat. Man kann sie sich konstruieren als ein überindividuelles Subjekt, das im Laufe seines Lebens ganz bestimmte Erfahrungen gemacht hat. In diesen Werterfahrungen steckt nicht immer nur Typisches und Normgemäßes, sondern auch ein Stück von subjektiver Eigenart und ein Stück von ganz besonderen Gesamtschicksalen. Denken wir uns als Träger einer kollektiven Sittlichkeit z. B. ein Volk, so sind in sie der besondere Volkscharakter und die besonderen Volksschicksale mit eingeschmolzen. Außerdem ist eine solche kollektive Sittlichkeit in gewissem Grade wandlungsfähig, wie ja auch der einzelne sich im Laufe des Lebens sittlich entwickelt und unter Umständen sittlich entarten kann. Mit einem Wort: eine kollektive Moral ist keineswegs das Gute selbst, sondern sie ist es in historischer und national bedingter Erscheinungsweise, z. T. erfüllt von dem Geist der echten, objektiven Norm, z. T. durchsetzt mit Geboten, die

mehr der Sitte, Mode oder einem irgendwie gearteten Machtwillen entsprungen, bisweilen sogar schon der ethischen Entartung verfallen sind.

Die eigentümlich massive Gestalt einer kollektiven Moral kommt dadurch zustande, daß sie durch ihren sachlichen Wertgehalt, aber auch durch Überlieferung, Nachahmung und Erziehung im Bewußtsein fast aller Gesellschaftsglieder lebt. Und zwar in Form von Werturteilen, die sich auf das Verhalten der Genossen in bestimmten typischen Situationen, und darüber hinaus auf die konstante Sinnesart dieser Genossen in den gesellschaftlich belangvollen Richtungen beziehen. Auf die Entstehung dieser Werturteile kommen wir hier nicht zurück; genug, daß sich in ihnen die sozialethische Erfahrung und Willensmeinung vieler Generationen aufspeichert. Daß dabei manchmal auch eine überragende Persönlichkeit die ganze überlieferte Volksethik umbildet, können wir historisch z. B. in den Nachwirkungen des Sokrates deutlich verfolgen. Die Wirkungsweise der kollektiven Moral beschränkt sich aber nicht auf Werturteile, die vor der einzelnen Tat fertig oder nach der Tat gefällt sind; sondern sie äußert sich geradezu in Normen, die als Forderungen dem einzelnen Gesellschaftsgliede entgegengehalten werden und in Reaktionen, die der in ihrem Sinne sittlichen oder unsittlichen Tat von seiten der Gesellschaft folgen. Sinngemäß bestehen diese letzteren in der Verstärkung oder Verminderung des sozialen Geistes, den man dem einzelnen entgegenbringt. Auch ohne jede rechtliche Zwangsform kann jemand, und zwar schon seiner Gesinnung wegen, aus der Gesellschaft ausgestoßen werden. Aber diese Seite der kollektiven Moral interessiert uns hier weniger als die erste: ihr Erscheinen in Gestalt von Normen, die dem einzelnen bei seinem gesellschaftlichen Verhalten entgegentreten. Man könnte noch feinere Unterscheidungen über die hier vorliegenden sozialpsychischen Wechselwirkungen durchführen: ob die kollektive Norm schon im voraus im Bewußtsein des einzelnen lebt und bei seinem Entschluß die Rolle einer Hemmung oder Förderung spielt, ob sie ihm erst im Augenblick des Handelnwollens als eine unerwartete Äußerung der Umgebung zu Bewußtsein kommt, oder ob sie ihm gar erst nach dem Handeln gegenwärtig wird und dann Reue oder Verstocktheit hervorruft. Für unseren Zweck genügt die Untersuchung des Falles, wie die kollektive Norm in den Komplex der aktuellen Motive des Handelns mit eintritt.

II. Sie kann, bildlich gesprochen, als ein fremder Tropfen in seinem Blute oder als Blut von seinem Blute wirken. Ist der einzelne noch mit all seinen Instinkten der Gruppe verbunden, ist er in seinem ganzen Wesen eigentlich nur ein Spezialfall der Menge, so wird er in der Stimme der kollektiven Norm seine eigene Stimme als Kollektivwesen hören. Ist er hingegen als selbständiges Individuum schon von der Gruppe losgelöst, so ist hier die entscheidende Frage, wieviel er noch von sozialem Geiste besitzt. Sozialethische Forderungen kann nur derjenige anerkennen, der die Gesellschaft und ihren Bestand anerkennt. Findet er in sich als selbständiger Persönlichkeit auch die Norm, die ihn dem Leben der anderen verpflichtet (also die soziale Norm), so steht er grundsätzlich auf dem Boden, sich mit Kollektivnormen überhaupt auseinanderzusetzen. Anderenfalls ist er eine durchaus asoziale Natur, die im günstigsten Falle nur anerkennt, was den Wert der eigenen Persönlichkeit erhöht, die aber „um der anderen willen“ nicht von ihrem eigensten Pfade abweichen wird. Man mag hier sagen, daß eine solche Einstellung sinnlos, undenkbar, ja undurchführbar sei. Jeder sei der Gesellschaft verpflichtet, auch wenn er es nicht wisse. Jeder sei zuletzt und in dem Besten seiner Persönlichkeit Produkt der Gesellschaft. Ich leugne dies nicht. Es handelt sich hier aber nicht um Recht oder Unrecht eines Faktums, sondern um das Faktum selbst. Und es ist kein Zweifel, daß es — mindestens der Tendenz nach — Menschen gibt, die die soziale Verpflichtung und mit ihr die kollektiven Normen überhaupt ablehnen. Man wird sie am häufigsten unter den ökonomischen Egoisten, den ästhetischen Individualisten und den reinen Selbstbejahern (die zum Machttypus gehören) antreffen, zumal dann, wenn sie aus ihrer Seinsart sich eine Theorie zurechtmachen. Ein Humboldt denkt primär nur an seine Selbstbildung; was daraus sozial folgt, ist ihm recht, aber nebensächlich. Ein Nietzsche macht sich absichtlich und bewußt von allen Maßstäben der Herdenmoral los und erkennt nur die eigenen höchsten Wesensnormen an. Die reinen Utilitarier sind zwar in einen gewissen Kreis durch ihr „Interesse“ verflochten; aber darüber hinaus kennen sie keine Norm von Rücksicht und Verantwortung (wrong or right — my country). Noch andere wähnen, indem sie den Ursprung der Moral aus sozialer Zweckmäßigkeit theoretisch aufgedeckt haben, damit von diesen Banden innerlich befreit zu sein.

Wir weisen auf diese Grenzerscheinungen nur hin, um erneut zu betonen, daß das entscheidende Fundament der Sozialethik eine grundsätzlich soziale Einstellung ist. Ich muß am Leben der anderen instinktiv oder in bewußten Geistesakten teilnehmen, wenn ich auf die kollektiven Normen überhaupt Gewicht legen soll. Der Wille zur Gemeinschaft ist die conditio sine qua non eines sozialethischen Verhaltens, wie er die Basis auch des Willens zu Rechtsregeln ist, die nicht nur die Sicherung der eigenen Macht zum Inhalt haben, sondern zugleich sozialen Geist einschließen. Aber auch wenn diese Voraussetzung erfüllt ist, können sehr verschiedene Formen der Auseinandersetzung mit den Forderungen der Kollektivnormen die Folge sein.

III. Der erste und einfachste Fall ist der, daß der einzelne sich der kollektiven Norm in seinem Verhalten unterwirft. Vielleicht stimmt er ihr im Innersten seiner Natur zu (dies ist die Regel, da in der objektiven Moral eine uralte ethische Erbweisheit zum Ausdruck kommt, die „man" vielfach geradezu selbstverständlich findet), oder man ist innerlich so unselbständig, daß man dem Druck der sozialen Umgebung (der sich als eine kollektive Machtwirkung bemerkbar macht) ebenso nachgibt, wie man jeder Sitte und jeder Mode — aus Schwäche — nachgeben würde. Die kollektive Norm spielt dann im Bewußtsein wirklich die Rolle des höchsten und für das Verhalten entscheidenden Wertes, gegen dessen Intensität keine persönliche Norm und auch keine persönliche Normwidrigkeit aufkommen kann.

Es ist aber auch denkbar, daß zwischen der eigenen Wertrichtung und der kollektiven, ins Bewußtsein eintretenden Norm ein Konflikt stattfindet. Er kann zerstörend oder produktiv sein. Zerstörend ist er, wenn die bloß subjektive Wertverfassung den Sieg über die kollektive Sittlichkeit davonträgt. Dann fehlt überhaupt der Wille, normgemäß zu sein und zu handeln. Die Forderungen der Gesellschaft werden ebenso durchbrochen, wie die persönlichen Normen außer acht bleiben. Nur psychologisch ist der Unterschied belangvoll, ob in diesem Konflikt die Tendenz nach unten auf Leichtsinn und Schwäche oder auf Frevelsinn und Oppositionsgeist zurückzuführen ist. — Da nun aber die kollektiven Normen keineswegs mit dem Ideal reiner Sittlichkeit völlig übereinstimmen, so kann der Konflikt mit ihnen auch so verlaufen, daß die höhere Norm im individuellen Bewußtsein lebt und gegenüber

den kollektiven Zumutungen (die doch nur eine Durchschnittsmoral enthalten) durchgesetzt wird. Wir sahen schon, daß hierbei entweder das ethische Recht der eigenen, ganz unvergleichbaren Persönlichkeit bestimmend sein kann, ohne daß der Handelnde eine Verallgemeinerung des betreffenden Verhaltens befürworten würde, oder daß eine neue und reinere kollektive Sittlichkeit aus dem sozial eingestellten Einzelbewußtsein erwachsen kann. In beiden Fällen liegt auf den Schultern dessen, der den Konflikt durchkämpft, eine lastende Verantwortung. Besonders der, der für sich eine Sondersittlichkeit in Anspruch nimmt, wird, wenn er es auch mit dem echtesten, heiligsten Bewußtsein der persönlichen Hochbestimmung tut, doch nie ganz ungebrochen aus einer Situation zurückkehren, die für den Menschen eigentlich zu schwer ist. Der Politiker, der eine Kollektivmacht durch ganz singuläre Verhältnisse hindurchzusteuern hat, für die kollektiv entstandene, generelle Regeln nicht passen oder überhaupt noch nicht ausgebildet sind, erfährt die ganze Schwere des Schicksals, das persönliche Werkzeug des normativen Geistes zu sein. Der andere aber, der seinen Gefährten eine neue Sittlichkeit, neue Normen des Zusammenlebens bringen will, nimmt auch den schweren Konflikt auf sich, alte erprobte Wertetafeln zu zerbrechen, um neue aufzurichten, für die zunächst nichts spricht als sein eigenstes soziales Gewissen und die ihm entgegenkommende tiefere Wertsehnsucht der Menschen. Er muß gewärtig sein, daß man die neue Freiheit nur als eine Ungebundenheit, nicht als neue Pflicht empfinde. Und doch ist anders kein Fortschritt der sittlichen Anschauungen denkbar, als daß die Sicherheit des Alten einmal dem Gehalt des Neuen geopfert werde.[1]) —

Aber diese Gedankengänge greifen über das für die Theorie der Lebensformen Wichtige schon hinaus. Es bedarf noch einer Anwendung, die zu der Psychologie der geistigen Individualität in Beziehung steht und die zugleich in neue ethische Faktoren hinüberweist.

Auch die kollektiven Normen können einen Wertgehalt haben, der über die Erlebnisfähigkeit der individuellen Seelenstruktur hinausgeht. Wir haben zwar immer wieder betont, daß alle Richtungen des Geisteslebens zugleich in der individuellen Seele an-

---

[1]) Nebenbei: nur wer das „Gesetz" zu erfüllen Kraft hatte oder hätte, kann es auch brechen.

gelegt sind. Jedoch in verschiedener Stärke. Schon die ganze Sozialethik als solche fanden wir in der Seele des geborenen Individualisten schlecht verankert. Aber auch ihr besonderer Inhalt kann über das hinausgehen, was das Subjekt, dem die Norm von seiner Umgebung entgegengehalten wird, in sich aufzubringen vermag. Die Durchschnittsmoral kann z. B. verlangen, daß „man“ sich auf eigene Füße stelle und wirtschaftlich seine Sachen in Ordnung halte. Der durchaus unökonomisch veranlagte Mensch — vielleicht ein großer Künstler — versagt gegenüber dieser Forderung, schon weil sie in seiner Seele gar nicht das starke Echo findet, wie in anderen Seelen, denen man das gar nicht erst zu sagen braucht. Dieselbe Moral kann die Norm aufstellen, daß „man“ in der Ehe die Treue halten solle. Der einzelne Mensch aber ist vielleicht von so ästhetischer Beweglichkeit, daß er nur der Erotik, nicht aber der treuen Liebe fähig ist. Es kann vom Menschen verlangt werden, daß er sein Recht verteidige und sein Wesen gegenüber fremden Ansprüchen durchsetze. Er aber ist vielleicht eine zarte Liebesnatur, die den Kampf nicht aushält, oder ein Denker, dem jede andere Angelegenheit höher gilt als Rechte seiner empirischen Person.

Vor dem Forum der kollektiven Moral kann so schon der Charakter zur Schuld werden. Es ist sehr die Frage, ob er auch vor dem eigenen, innersten Gewissen zur Schuld wird. Beide moralische Beurteilungen können auseinanderfallen, und sie werden es um so mehr, je mehr die Individualitäten sich differenzieren und eine eigene innere Normwelt erhalten. —

Zu der seelischen Grundstruktur kommt ferner als individualisierender Faktor die allgemeine geistige und ihr gemäß die ethische Entwicklungsstufe des Individuums. Es kann für die herrschende kollektive Moral noch nicht reif genug, es kann aber für sie auch schon zu reif sein. Wir gehen auf diesen Gesichtspunkt nur mit ganz wenigen Andeutungen ein.

C.

Jede kollektive Moral ist eine Funktion der ihr zugrundeliegenden objektiven gesellschaftlichen Kultur, mit ihren historisch und geographisch besonderen Verhältnissen, mit ihrer Werthöhe und ihren Wertwidrigkeiten. Trotz aller geschichtlichen Singularität waltet jedoch in einer solchen Kollektivmoral, sofern sie wahrhaft

ethischen Gehalt hat, der normative Geist, dessen ewige Grundstruktur hier nur in einer historisch besonderen Gestalt erscheint oder auf sie seine Anwendung findet. Ebenso steht die sittliche Gesinnung eines Menschen (sein ethischer Charakter) in genauester, verständlicher Beziehung auf seine individuelle Geistesstruktur. Diese gehört zunächst einem ewigen Typus näher oder ferner an. Sie ist außerdem durch die historische Kulturlage auch mit besonderen historischen Inhalten erfüllt. Der einzelne Mensch hat insofern *sein* ganz individuelles ethisches Gesetz (*seine* Idee). Aber dies ist nicht etwa durchlässiger als Kants kategorischer Imperativ, sondern es ist nur die Anwendung der ewigen Normen auf eine singuläre geistige Konstellation, dieser ganz angepaßt und nur ihr von innen her im vollen Sinn zugänglich.

Es ist schon schwer, den Zusammenhang zwischen historischer Moral und historisch-geographischer Kulturlage so zu verstehen, daß die kollektive Moral einer Zeit deutlich heraustritt: man muß dabei noch unterscheiden zwischen dem, was als gesicherter Bestand der Gesellschaft durchschnittlich innewohnt, und dem, was unerreichte Forderung, Sehnsucht, Ideal bleibt. Noch schwerer aber ist es, die ganz besondere ethische Bestimmung eines Menschen von bestimmtem Typus und von bestimmter historischer Geistesart wissenschaftlich zu durchleuchten. Beides ist nur annähernd zu erreichen. Beides aber bezieht sich noch auf eine Struktur, d. h. auf einen im ganzen konstanten geistigen Leistungszusammenhang. Ganz unableitbar endlich ist der einzelne, vom Schicksal herangespülte ethische Sonderfall. Wie sich die allgemeine Moral dazu stellen wird und muß, kann man nicht sagen, ehe sich nicht die öffentliche Meinung darüber tatsächlich herausgebildet hat. Nur gewisse Direktiven lassen sich vorausberechnen, eben aus jener vorher festgelegten ethischen Gesellschaftsstruktur heraus. Entsprechend: wie der einzelne Mensch, dessen Gesinnung wir kennen, sich in einem ganz singulären Fall benehmen wird, d. h. in einem Fall, der sich nicht unter die typischen sittlichen Situationen subsumieren läßt, das kann man ahnen, aber nicht eindeutig ableiten.

Mit anderen Worten: man verlange von der wissenschaftlichen Ethik nicht eine bis in die letzte Verzweigung fortgebildete Kasuistik. Wir haben hier (1) die ewige Struktur der persönlichen und der kollektiven Sittlichkeit umrissen. Wir haben (2) angedeutet, daß eine historisch konkretisierende Wissenschaft auch die Moral eines

Volkes in bestimmter Kulturepoche und das Ethos eines einzelnen genau umgrenzten Menschen in den Hauptlinien strukturell erfassen könnte. Aber das durchaus konkrete Schicksalmäßige (3) geht in die Kategorien der Geisteswissenschaft so wenig hinein, wie man das Wetter des folgenden Tages mit unserer fortgeschrittenen Naturwissenschaft absolut sicher berechnen könnte. Die ethische Entscheidung selbst ist überhaupt eine Grenze der Wissenschaft; denn sie kommt aus unerforschten religiösen Tiefen, die wir nachträglich in das Bild des Charakters hineinzuprojizieren geneigt sind. Es kann sich also für die Vergangenheit und vergangene Menschen nur um eine beschreibende und verstehende Moralwissenschaft handeln.

Auch diese Wissenschaft liegt in dem Gebiet der allgemeinen Wesenheiten und Wesenszusammenhänge; sie bezieht sich auf Tatsachen. Sie kann aber in der Regel Tatsachen nicht apriori ableiten, sondern kann sie höchstens in die Maschen der allgemeinen Gesetzlichkeit einordnen, die sie entworfen hat und die sie für bestimmte tatsächliche historische Erscheinungen schon weitgehend konkretisiert hat. Individuum est ineffabile. Nur typische Strukturen und Strukturzusammenhänge können wir erfassen. Man löse sich also von dem Traum, als ob der Mensch seine individuelle Bestimmung jemals auf rein theoretischem Wege, etwa durch eine philosophische Ethik, einsehen könnte. —

Ehe wir jedoch dieses Kapitel schließen, sei noch eine Bemerkung angefügt, die zunächst nur methodische Bedeutung zu haben scheint, die aber für eine wissenschaftliche Werttheorie auch sachlich von hohem Belang ist.

Wir sind in den voranstehenden Untersuchungen von der Voraussetzung ausgegangen, daß es eine objektive Rangordnung der Werte gebe, etwa wie die sinnlichen Dinge ihre Größenordnung an sich haben, mögen sie sich auch in der zufälligen Perspektive gelegentlich so verschieben, daß das objektiv Größere als das Kleinere erscheint und umgekehrt. Diese Voraussetzung war ein methodischer Kunstgriff, an dem man vielleicht Anstoß genommen hat, weil der Wert etwas stärker subjektiv Bedingtes zu sein scheint als mathematische Extensionen. Man darf sich nicht darauf berufen, daß der Wert den Gegenständen ebenso anhafte wie eine chemische Eigenschaft den Dingen und daß das erlebende Subjekt diese Gegen-

wart des objektiven Wertes aus der Erscheinung nur gleichsam „herauslese“. Wenn man auf diese Seite der Wertgebilde den Hauptton legt, so meint man die Präsenz der Wertgattung oder Wertklasse (Idee) in einer realen Erscheinung, einem Wertgebilde. Es ist aber ganz undenkbar, wie „Werte“ für sich in einer jenseitigen ideellen Ordnung existieren sollten. Denn Wert ist immer ein Relationsbegriff. Er drückt eine Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Gegenstand aus. Eher könnte man daher von einem Gelten als von einem Ansichsein der Werte reden. Denn im Gelten liegt doch immer das „für ein Subjekt gelten“. Ähnlich scheint es mit den Wahrheiten an sich zu stehen. Auch sie existieren ja nicht eigentlich in einem *τόπος οὐράνιος*, sondern sie sind gültig für ein etwa in dieser Richtung urteilendes Subjekt. Beide Male handelt es sich um methodische Grenzbegriffe oder Ideen: das eine Mal um die Idee eines Subjektes, das zu allen Wahrheiten korrelat ist; das andere Mal um ein Subjekt, das zu allen echten Werten korrelat ist. Beide Ideen sind transszendent. Im Grunde wissen wir weder etwas von der vollendeten Wahrheit, noch von dem absoluten Wertbewußtsein. Das letztere scheint sogar ein Widerspruch in sich, weil zum Begriff des Wertes gehört, daß er eine Relation ausdrückt: es gibt objektive Werte, aber (mindestens für eine begrifflich richtige Theorie) keine absoluten Werte. Der Gedanke eines absoluten Wertes gehört der Religion an. Wir kennen auf der einen Seite nur das Gesetz, nach dem in Begriffen und Urteilen aus dem erkennenden Bewußtsein Wahrheiten gemäß den gegebenen Tatsachen heraus entwickelt werden. Und so kennen oder ahnen wir andererseits auch nur die Gesetze, nach denen gewertet werden muß, wenn objektiv, nicht bloß subjektiv gewertet werden soll. Auch hier aber müssen Sachverhalte gegeben sein, auf die sich die normgemäßen Wertungen richten. In der fortschreitenden Betätigung und Selbstkorrektur dieser Wertungsnormen baut sich für den einzelnen allmählich eine persönliche Wertwelt auf. Ebenso baut sich für den, der als Glied eines sozialen Zusammenhanges wertet, eine soziale Wertwelt auf, zu der ein Kollektivbewußtsein als wertendes Subjekt hinzukonstruiert werden muß. Wir kennen also von der objektiven Wertwelt jeweilig nur so viel, wie in gesetzlicher Wertungsweise von uns gestaltet worden ist. Und da in unserem individuellen Bewußtsein (genau wie im begrenzten Kollektivbewußtsein) durchaus normgemäße Wertungen mit-

einander in Konflikt geraten können, so mußten wir über den einzelnen Wertrichtungen eine ausgleichende (beschränkende oder erweiternde) Totalnorm annehmen. In ihrer Befolgung ist also der ethische Wert des individuellen oder des kollektiven Subjektes begründet. Wir nennen den Ausschnitt objektiver Wertungen, der in der Gesinnung und in der Weltgestaltung einer einzelnen Person erreicht ist, ihren persönlichen Wertgehalt und ihr persönliches Wertsystem. Entsprechend reden wir bei einer kulturell zusammenwirkenden Menschengruppe von einem kollektiven Wertgehalt und Wertsystem.

Früher hatten wir den methodischen Ansatz gewählt, daß diese persönlichen und kollektiven Wertsysteme als bedingte Ausschnitte aus einer objektiven, ruhenden Wertewelt erschienen. Wir können aber auch den Ausgangspunkt in den zeitlich begrenzten Subjekten nehmen. Dann stellt sich die ganze auf objektiven Wertungen beruhende Kulturarbeit dar als ein fortschreitender Aufbau, als ein — wenn auch durch Sachverhalte und Normen gebundenes — Wertschaffen, und als eine Eroberung, die nur mit produktiver Energie gelingt. Die Errungenschaften der Persönlichkeiten (oder Gruppen) sind dann abgestuft nach ihrer Werthöhe. In ihnen allen, sofern sie normgemäß werten, ist ein Ringen und Emporstreben, ein unablässiges Verwerfen des niederen Wertes um des höheren willen. In dieser Arbeit baut sich die sittliche Welt oder die Welt der Werte erst allmählich auf. Es gibt eine Rangordnung der Geister, wie es eine Rangordnung der Völker gibt. Aber die Kriterien ihrer Höhe liegen zuletzt doch in der höchsten Kraft, die sie im Werten aufbringen, anders gesagt: in ihrer religiösen Werthöhe und Wertgewißheit.

Man muß Stufen der Reife unterscheiden. Nicht jeder hohe Wert läßt sich sofort auf ein in zeitlich-historischer Entwicklung befindliches Subjekt aufpflanzen. Sondern auch hierin herrscht eine Gesetzlichkeit, die eine Stufenordnung begründet. Die neuplatonischen und Leibnizischen Gedanken über das Stufenreich der Geister werden für uns zu Stufen des sittlichen Wertgehaltes und der sittlichen Wertsysteme. Es gibt über jeder erreichten Stufe noch eine höhere, wenn auch die unbedingte Wertgemäßheit den individuellen und kollektiven Wertsubjekten schon deshalb versagt bleiben muß, weil sie unter bestimmten und begrenzten historischen Bedingungen werten. Oder, um einen früheren Ausdruck wieder einzuführen: In allen lebt und wirkt der normative Geist. Aber

er gelangt nicht restlos zum Durchbruch — das wäre Heiligkeit —, sondern er gelangt nur bis zu einer gewissen historischen Gestalt des objektiven Geistes, indem der echte Wert immer mit dem unechten, der höhere mit dem niederen ringt. Ein Wesen, in dem nur echte Werte herrschen und die höheren die niederen nicht ausschließen — ein solches unendliches Wesen verdiente Gott genannt zu werden. Gott ist in uns als Kraft und als Trieb. Aber wir selbst werden nicht Gott. Sondern es bleibt immer etwas über uns, und ihm gilt unsere Andacht, unsere letzte Sehnsucht. Wenn wir fühlen, daß wir diesem Höheren näher kommen, so ahnen wir den höchsten Augenblick. Aber er selbst kommt nie. Deshalb liegt für den Abendländer, der eine Kultur will, die Erlösung nicht in der kontemplativen Hingabe an etwas, das schon ist und uns nur überkäme, sondern darin, daß wir uns strebend bemühen. Nur dem Handelnden kommt die Gnade. Nur wer an sich arbeitet, verhilft der Gottheit zum Durchbruch. Der Passive aber empfängt den Besuch der Gottheit gleichsam unbereitet und unvollkommen. Es bleibt daher bei Fichtes tiefem Wort: „Denke, daß du nichts durch dich selbst seiest und alles durch Gott, damit du edel und stark werdest in diesem Gedanken; aber wirke, als wenn kein Gott sei, der dir helfen werde, sondern du alles allein tun müssest, wie er denn in der Tat dir nicht anders helfen will, als wie er dir schon geholfen hat, dadurch, daß er dich dir selbst gab.“ [1])

[1]) Fichte, W. W. (Nachlaß) III, S. 449.

5. Das persönliche Ideal.

Die Linien unserer Erörterung laufen in einem letzten Punkt zusammen: in der Philosophie der Persönlichkeit. Wir haben mit den vorangehenden Ausführungen eine Grenze überwunden, die in der abstrakten Darstellung der typischen Lebensformen unvermeidlich innegehalten werden mußte.

Dort sahen wir das Individuum an als eine ruhende geistige Struktur. Das innere Aufbaugesetz dieser Struktur erfaßten wir in den Werten, die für ihr Leben in erster Linie entscheidend sind. Von der Wertstruktur oder Wertverfassung aus näherten wir uns, zunächst rein beschreibend, dem Geheimnis der Persönlichkeit. „Sage mir, was dir wertvoll ist, und ich will dir sagen, wer du bist" — so könnten wir eine alte sprichwörtliche Wahrheit umgestalten. —

Wieweit diese persönliche Wertstruktur in den Keimen der geistigen Individualität vorgebildet ist, wieweit sie durch die charakterformende Kraft des Milieus und des Schicksals umgeprägt werden kann, vermag nur historische Beobachtung und Vergleichung im einzelnen zu beleuchten. Dilthey unterscheidet den erworbenen Strukturzusammenhang (die entwickelte Individualität) von der angelegten Struktur. William Stern geht von dem Forschungsprinzip der „Konvergenz" aus, d. h. er läßt das Entwicklungsprodukt überall aus einem angeborenen und einem von außen her wirkenden Faktor erwachsen. Die Erfahrung bestätigt diese Doppelseitigkeit. Sie lehrt vor allem, wie stark die soziale Lage, der tägliche Beruf, die Anschauungen und Sitten des nächsten Kreises den Einzelnen bestimmen, der den summierten Wirkungen dieser Kräfte ausgesetzt ist.

Die Naturwissenschaften mögen den Versuch machen, auch die innere Form selbst als ein Anpassungsprodukt zu begreifen: auf geisteswissenschaftlichem Gebiet hieße dies, das Sinnbestimmte aus dem Sinnfremden abzuleiten. Die entscheidende Form für die Gestaltung des Lebens liegt doch im Menschen selbst. Wir kommen um die Annahme einer vorgebildeten Struktur nicht herum, wenn

wir auch zugeben, daß sie durch die Eindrücke und Erfahrungen des Lebens noch in gewissem Maße umbildbar ist.

Eine andere Frage ist die nach ihrer Erkennbarkeit. In den seltensten Fällen wird schon ein Kind seine geistige Richtung so stark betonen, daß seine Zukunft eindeutig bestimmbar scheint. Die Herausarbeitung und Festigung der geistigen Wesenslinien erfolgt in der Regel erst während der Pubertätszeit, die daher neben den allerersten Lebensjahren für die Erziehung die wichtigste Zeit bedeutet. Ob jedoch für einen das Geistige restlos durchdringenden Blick hier alles seine fest gebundene Notwendigkeit hat, vermögen wir nicht zu sagen. Manche Denker sind geneigt, die individuelle Lebensform als eine Art zeitloser Idee zu betrachten, die sich in der Entwicklung nur für unser Auge zeitlich auseinanderlege. Aristoteles läßt bei allem Lebendigen in der Anlage präformiert sein, was sich im entfalteten Zustande zeigt. Für ihn ist die Form zugleich Ziel und Entwicklungsgesetz. Was für den Gattungstypus gilt, müßte dann auch für die differenzierte Individualität gelten, vorausgesetzt, daß sie ein konstantes Gesetz des Wirkens und Gegenwirkens im Sinne der ersten Seiten dieses Buches bedeutet. In Goethes Wort: „Geprägte Form, die lebend sich entwickelt", ist das scheinbar Widersprechende dieses Sachverhaltes absichtlich stark betont: denn er selbst empfand sich so. Und nichts anderes sagt der Satz: „Werde, was du bist" oder die aus uralten religiösen Zusammenhängen (Karma, Âtman, Prädestination) bis in den deutschen Idealismus hineinreichende Lehre vom intelligiblen Charakter.

Freilich muß man dabei bedenken, daß das Leben unzählige Mischformen zeigt, und daß ein Schwanken innerhalb gewisser Grenzen um so mehr möglich ist, als wir zugeben müssen, daß auch zwei Seelen in einer Brust wohnen und miteinander ringen können (s. u. IV, 1). Manche Entwicklungen gehen dahin, den sich andeutenden einseitigen Typus immer reiner herauszuarbeiten; andere dahin, Einseitigkeiten zu überwinden. Als eine Erfahrung darf man aussprechen, daß im Alter der Übergang zur religiösen Lebensform sehr häufig ist. Vielleicht also ist jene „geprägte Form" nur das methodische Forschungsprinzip, unter dessen Einheit wir die Mannigfaltigkeit eines individuellen Lebensprozesses zusammenfassen, und zugleich die ethische Norm, an der die Höhe jeder Stufe gemessen wird.

Wir geben uns nicht der Täuschung hin, diese Geheimnisse des Werdens schon auf geistige Gesetzlichkeiten gebracht zu haben. Es handelt sich hier um ein neues Problem, das wir nicht in ganzem Umfang zu behandeln gedenken. Wir deuten nur einige Umrißlinien an. Und zwar versuchen wir in methodischer Sonderung, zunächst die persönliche Entwicklung, soweit sie von innen, von der präformierten Lebensform her, bedingt ist, rein psychologisch zu erörtern. Später erst nehmen wir den ethischen Gesichtspunkt hinzu.

A. Das Schicksal als der Inbegriff äußerer Verhältnisse und Geschehnisse, die auf eine Individualität einwirken, scheint im allgemeinen nur die Rolle des Materiales zu spielen, an dem sich die innere geistige Gestalt betätigt, entfaltet und unter Umständen stärkt. Ein Fall, in dem ein gereifter Mensch durch das Schicksal, d. h. durch äußere Einflüsse, von einem Lebenstypus zu einem ganz anderen umgebogen wäre, ist mir nicht bekannt geworden, abgesehen von dem erwähnten Übergang zum religiösen Typus, der ja aber tatsächlich alle anderen von vornherein in sich befassen kann.

Es ist sehr charakteristisch, daß der Mensch, der sich seiner eigenen geistigen Entwicklung bewußt wird, diese in der Selbsterfassung schon nach dem Stile seines Grundtypus zu beurteilen pflegt.[1]

Der theoretische Mensch ist geneigt, seinen Werdeprozeß auf lauter rationale, bewußt eingesehene Stufen zurückzuführen; jeden einzelnen Schritt glaubt er aus intellektueller Notwendigkeit vollzogen zu haben; alles, was er geworden ist, hat er auf Grund allgemeiner Lebensgrundsätze gewählt und gewollt. Man lese die Selbstbiographien von Rationalisten des 18. Jahrhunderts (oder auch des 20. Jahrhunderts), und man wird diese Auffassung bestätigt finden.[2] Der ökonomische Mensch hingegen betrachtet seine Entwicklung als eine Folge von zweckmäßigen Anpassungen, in denen

---

[1]) Dieses Sichselbsthistorischwerden ist übrigens auf profanem Gebiet etwas sehr Modernes, kaum über Goethe Zurückreichendes. Als religiöse Erscheinung ist es viel älter.

[2]) Wundt war viel mehr als bloßer Theoretiker. Und doch ist für diesen großen Denker der Wunsch bezeichnend, auch den Augenblick des Todes mit vollem Bewußtsein zu erleben. Erlebtes und Erkanntes, Stuttgart 1920, S. 118.



er jedesmal der neuen Lebenslage Herr geworden ist. Das ganze Leben ist ja für ihn überhaupt eine Art von kluger Technik. Der ästhetische Mensch, mindestens der vom klassischen Typus, findet sich organisch gewachsen: er hat die Eindrücke des Lebens als Stoff innerlich assimiliert, er hat neue Lebensverhältnisse aufgesucht und in sie seine Seele hineingelegt: so ist er geworden, was er ist: eine organisch-beseelte Form. Anders steht es bei den Erlebnisjägern, die sich durch neue Reizgruppen bestimmen lassen, oder bei den Expressionisten, die das Leben manchmal plötzlich „in einem neuen Lichte sehen" und ihr ganzes Dasein als eine Reihe von bloßen inneren Selbstwandlungen auffassen. Wenn in einem Leben das soziale Moment die entscheidende Rolle spielt, so wird die Entwicklung auf fördernde Liebe und Freundschaft, auf tiefe Seelengemeinschaften des Gebens und Empfangens zurückgeführt. Der politisch veranlagte Mensch (in unserem erweiterten Sinne) betrachtet sich als Werk seiner selbst, als eine Tat der Freiheit. Er hat den Widerstand der stumpfen Welt durch Willensenergie besiegt und sich seine Daseinssphäre selber geschaffen. Endlich der religiöse Mensch: er fühlt in seinem Werden entweder die Gnade Gottes, die alle Schritte sorglich gelenkt hat, oder die weltüberwindende Kraft der eigenen Seele, die für das Göttliche gekämpft hat. Manchmal wird beides als ein stilles, nachhaltiges Wirken aufgefaßt, manchmal aber auch als ein plötzlicher Durchbruch, oder als eine Folge von Durchbrüchen, in denen sich der höchste Sinn erst aufgetan hat. Gott wirkt in mir, oder ich in Gott, still oder stürmisch — die religiöse Grundhaltung ist in allen vier Formen unverkennbar, wie sie denn leicht auch zu den übrigen einseitigen Formen des Sichselbsterlebens hinzutritt.

In allen Fällen aber scheint die Pubertätszeit die Lebensepoche, in der die geistige Persönlichkeit zuerst erwacht. Bis dahin mag sie sich gelegentlich vielsagend ankündigen: das Leben des Kindes ist doch so undifferenziert, Subjekt und Objekt sind in ihm noch so ungeteilt, daß von eigentlich geistigem Leben und von einem Teilhaben an der objektiv-historischen Welt kaum die Rede sein kann. In dem Zeitpunkte aber, wo das Ich sich zum ersten Male als ein Fürsichseiendes der Welt gegenüberstellt, da beginnen die Formungen des Geistes sich zu regen. Auch hier noch nicht immer in einer ganz ausgesprochenen Richtung. Vielmehr ist für die Pubertätszeit zweierlei charakteristisch: Einmal das Vorwalten

der ästhetischen Einstellung, weil in ihr eigentlich alle Lebensgebiete zugleich „durchexperimentiert“ werden können. Und sodann das anfallartige Auftreten einzelner Geistesrichtungen: eine Zeitlang wird eine nützliche Tätigkeit gesucht, dann wieder religiös geschwärmt; Zeiten hingebender Vertraulichkeit wechseln mit Selbstisolierung und wildem Trotz, der sich Geltung erzwingen will; dann werden wieder theoretische und technische Probleme aufgegriffen. Es scheint fast, als ob der individuelle Geist hier noch vor einer Fülle von Möglichkeiten stünde. Aber vielleicht scheint es nur so. Denn dieses Suchen ist kein völlig freies, es ist auch noch nicht ein Suchen reiner Sachwerte und objektiver Bindungen, sondern es ist vor allem ein Sichselbstsuchen. In den Tiefen ist schon bestimmt, was daraus werden kann und soll. Dieser Prozeß dauert bei manchem von der Reifezeit an noch bis zu 10 und 15 Jahren. Nur allmählich arbeitet sich die individuelle Gestalt heraus, am spätesten bei den bloß ästhetischen Suchern vom Schlage der einseitigen Impressionisten, deren Schicksal es ist, keine feste Form zu haben, sondern naschend von Blume zu Blume zu flattern. Bei den anderen stirbt die Phantasie, die zunächst wie eine weiche Hülle den noch verborgenen festen Kern umgab (oft aber seine Umrisse schon deutlich hindurchschimmern ließ), allmählich ab. Es bleibt an Stelle der unbegrenzten Möglichkeiten eine einseitige Individualität. Sie tritt um so stärker in die Erscheinung, je mehr es ihr vergönnt ist, in der ganzen Lebensbetätigung wirklich das zu sein, was sie ist. Sehr häufig aber verbirgt ein aufgezwungener Beruf das eigentliche Wesen, und damit ist ein Zwiespalt des Innern gegeben, der mit den Jahren die besten Kräfte verzehrt.

B. Das geistige Werden des Menschen ist jedoch kein bloß fließender Prozeß; es ist nicht bloß Entwicklung im engeren Sinne, sondern es ist zugleich sittliche B i l d u n g. In die triebhaften Wertrichtungen greifen normative Kräfte ein, und zwar in all den Gestalten, in denen sittliche Normen erscheinen können: als persönliche und soziale Ethik, oder, wenn wir beide in ihrer zeitlichen und singulären Bedingtheit nehmen: als persönliches Ideal und als kollektive Norm; beide Male aber als erweiternde und als beschränkende Sittlichkeit. Zwischen diese geistigen Kräfte ist die individuelle Seele eingelagert. Sie gesellen sich zum Milieu, das

durch sein bloßes Vorhandensein schon Gewöhnung und damit innere Formung bewirkt.

Hier liegt nun das schwierigste Problem in der schon oben berührten Spannung, die zwischen dem Erlebensollen und dem Sollenserlebnis besteht.

Von zwei Standpunkten aus kann an das Individuum die Forderung gestellt werden, daß es einen (als objektiv vorausgesetzten) Wert „erleben solle“: von der umgebenden Gesellschaft her, die in ihrer kollektiven Moral unablässig Werturteile über den Einzelnen fällt und Normen des Soseinsollens an ihn richtet; sodann von dem Boden eines an sich gültigen ethischen Ideals her, sei es das der vollendeten Humanität oder ein spezifiziertes Kulturideal.

Zu einer persönlich formenden Kraft wird aber beides nur, wenn es auch in den Busen des Individuums aufgenommen wird, d. h. wenn sich der mit jenen Normen gemeinte Wertsinn in ein adäquates Sollenserlebnis verwandelt. Es kann ja auch der Fall eintreten, daß jenen von außen und von oben kommenden Normen im Individuum kein Echo antwortet. Zum persönlichen Ideal jedenfalls gehören diese Wertforderungen nur, wenn sie mit ihrem vollen Sinn und Gewicht in den eigenen Erlebniszusammenhang aufgenommen werden. Die Erziehung als gesellschaftliche Veranstaltung hat dieses „Wertgeben“ zum Inhalt. Sie will das ideelle oder kollektive Erlebensollen in ein reales und individuelles Sollenserlebnis umwandeln. Da aber der Einzelne sich diesen Sinn zuletzt selber aneignen muß, so ist alle Erziehung nur Handreichung zur Selbsterziehung. Sie strebt danach, daß im werdenden Menschen ein persönliches Ideal entstehe. In diesem Ideal wirken dann jene Grundrichtungen der ethischen Norm zusammen: die erweiternde Norm als Forderung des eigensten Wertwillens und als Forderung des in ihn aufgenommenen gesellschaftlichen Wertwillens; die beschrankende Norm als eine Grenze, die aus dem eigenen sittlichen Innern folgt, und als Grenze, die mit der Anerkennung des objektiven Wertes fremder Lebenssphären gesetzt ist. Die sehr komplexe Resultante dieser vier Grundrichtungen ist das, was man als persönliche Sittlichkeit im erweiterten Sinne oder als das persönliche Ideal bezeichnen könnte. In ihm liegt immer eine Synthese zwischen der individuellen und der gesellschaftlichen Bestimmung vor; der Anteil beider ist im vollendeten Lebensgebilde unendlich schwer herauszuscheiden.

1. Die erweiternde Norm haben wir schon früher als bildende Sittlichkeit bezeichnet. Sie wurzelt zunächst in der Persönlichkeit selbst, die sich der Schranken ihrer Individualität bewußt wird. Daraus entsteht das persönliche Bildungsstreben. Es sollen auch die Seiten des Menschen kultiviert werden, die nicht zu den vorherrschenden seiner Natur gehören. Aus einer rohen Individualität zu einer gebildeten zu werden, erscheint hier als ein persönliches Pflichterlebnis. Der theoretisch veranlagte Mensch soll sich auch für das praktische Leben in Wirtschaft, Politik und Gemeinschaftsleben tüchtig machen. Der bloß ästhetische Mensch soll seiner universalen Empfänglichkeit das Gegengewicht einer konkreten Arbeit geben. Dieses Hineinziehen eines objektiv wertvollen Gehaltes in die Individualität ist der Sinn der Selbstbildung. Das zentrale Wesen wird dadurch nicht ausgelöscht, sondern nur bereichert. Insofern wir mit dem theoretischen und dem ästhetischen Organ die Welt auch da umfassen, wo sie uns nicht real nahe ist, überwiegt in der Regel die Form der literarischen Bildung. Aber sie ist keineswegs darauf beschränkt. In Deutschland wird zwar, weil wir theoretisch geboren sind, Bildung nur al Wissenschaft verstanden; aber eben deshalb schlägt Wissenschaft gerade bei uns so oft in das Gegenteil der Bildung um.[1])

2. Bildung ist aber nicht nur Pflicht gegen sich selbst, sondern auch gesellschaftliche Pflicht. Unsere Umgebung fordert von uns, daß wir uns innerlich ausweiten, damit wir an ihrem Wertgehalt verstehend und gestaltend teilnehmen können. In der Regel schreibt die Gesellschaft sogar einen bestimmten kanonischen Weg der Bildung vor. Dieses von außen aufgeprägte Ideal kann mit dem von innen kommenden in schwere Gegensätze geraten. Man ist heute, sogar in sozialistischen Kreisen, sehr ängstlich gegen alles, was die Freiheit des sich entwickelnden Menschen beeinträchtigen könnte. Mir scheint dies ein Beweis, daß heute keine kräftigen Individualitäten mehr geboren werden, oder daß man daran doch nicht mehr glaubt. Denn der Wille des Menschen zum inneren Werden kann durch Widerstände, die er zu brechen hat, nur fester

[1]) Meine Schrift „Gedanken über Lehrerbildung“ ist fast von niemandem verstanden worden, weil alle sich nur eine Buchbildung denken konnten. Ob es ein Segen ist, die ganze Volksbildung zur Buchbildung zu machen, werden künftige Zeiten hoffentlich besonnener beurteilen, als es heute der Fall ist.

werden. Die Natur wird durch einen Lehrplan, und wäre er auch ungeschickt, noch nicht gleich ausgelöscht, wenn nämlich eine da war. Aus dem Kampf des gesellschaftlichen Bildungsideals mit dem persönlichen entstehen viel kräftigere Bildungen, als wenn der Mensch von vornherein nur in seiner ganz persönlichen Linie geführt worden wäre. Gerade weil der Einzelne sich mit der Bildung seiner Zeit positiv oder negativ auseinanderzusetzen hat, muß er in sein persönliches Ideal auch die geistigen Forderungen seiner Umgebung aufnehmen.[1])

3. Die beschränkende Norm haben wir früher daraus abgeleitet, daß die Individualität nicht unbegrenzt auszuweiten ist und deshalb den niederen Wert um des höheren willen daransetzen muß. Diese Notwendigkeit beginnt schon ganz in der einsam gedachten Seele. Es heißt verzichten, wenn man „etwas" sein und werden will. Denn man kann nicht alles werden. Die ganz universalen Naturen sind ohne Mittelpunkt und also ohne Kraft. Nicht nur in den größten Dingen, sondern schon im Getriebe des Alltages muß man lernen, auf Leben zu verzichten, um Leben zu gewinnen. Je mehr wir das Niedere in uns, das ja auch sein begrenztes Lebensrecht haben mag, niederkämpfen, je intensiver wir dieses „Stirb und werde" durchkosten — um so reifer werden wir. Reif sein aber heißt Überwindungen hinter sich zu haben. Niemals gelingen diese Überwindungen ohne Verstrickung in Schuld. Es bleibt von jedem Konflikt ein tragisches Leiden zurück, daß wir dies nicht konnten oder jenes nicht durften. Darin aber liegt die berechtigte Theodizee des Leidens, daß es uns auf höhere Wertstufen hebt. Ohne Leiden bleibt der Mensch flach. Tiefe gibt ihm die durchlebte Qual, selten das durchlebte Glück. Es ist eine achtunggebietende Größe, die den einseitigen Lebensformen innewohnen kann. Als bloße Anlagen der Natur sind sie nur Grenzen und

---

[1]) „Jede sittliche Eigentümlichkeit bedarf ihrer Grenzberichtigung durch Ausbildung des entgegengesetzten Kraftpols; Friedrich der Einzige soll die Flöte nehmen und Napoleon den Ossian. Hier darf die Erziehung z. B. an den Heldencharakter Friedenpredigten halten, so wie den Siegwartscharakter mit ein paar elektrischen Donnerwettern laden ... Übrigens bleib' es Gesetz, da jede Kraft heilig ist, keine an sich zu schwächen, sondern nur ihr gegenüber die andere zu erwecken, durch welche sie sich harmonisch dem Ganzen zufügt." Jean Paul, Levana, § 29. Genau im gleichen Sinne Schleiermacher in seiner Pädagogik.

ohne tieferes Recht. Aber als bewußte und schmerzlich erkannte Selbstbeschränkungen empfangen sie jene Herbheit, die der Kampf mit dem inneren und äußeren Geschick verleiht. Friedrich der Große, der auf seine ästhetischen Neigungen verzichtet, um ein Diener seines Staates zu sein, steht fast höher als Humboldt, der nur seine innerste Anlage organisch ausleben will. Man glaube auch nicht, daß Goethe ohne Überwindungen gewesen sei. Aber seine aus den Tiefen quellende Formkraft war so groß, daß er jede Narbe wieder mit blühendem Fleisch zu überkleiden vermochte.

4. Die entschiedensten Beschränkungen kommen der Individualität aus den Forderungen der Gesellschaft, in die sie sich als dienendes Glied einordnen soll und will. Von früh auf umgibt sie den Menschen mit einem Gehege von Tafeln, die alle predigen: „Du sollst nicht!“ Es ist bekannt, daß die kollektive Moral weit mehr in Verboten spricht als in Geboten, wenn sich auch nicht alle, wie der Dekalog fast ganz, auf das Verbieten beschränken. Immer handelt es sich darum, die fremde Lebensgrenze zu ehren, ja noch mehr: sie als eine eigene Grenze innerlich zu wollen. Gemeinschaftliches Leben ist nicht möglich, wenn jeder Individualität unbegrenzte Freiheit gelassen wird. Das gilt nicht nur vom wirtschaftlichen Gebiet mit seinen teilbaren Gütern, es gilt von der ganzen Gestaltung der Innerlichkeit, die über ihren Eigenwert hinaus auch ein Wert für die anderen werden soll. Diese sozialen Wertsetzungen mit in den eigenen Busen aufzunehmen vollendet wiederum erst die Individualität. Denn der Mensch wird im sittlich aufgefaßten Dienen nicht ärmer, sondern reicher. Er erfüllt sich erst dann mit einem wahrhaft weiten Lebensgehalt, wenn das Kollektivbewußtsein auch ethisch in ihm lebendig ist. Empfangen und Geben sind in den menschlichen Gesellschaften, vor allem im Volk, so unendlich verflochten, daß keiner in seiner Buchführung die Posten reinlich sondern könnte, die ganz allein auf seine Rechnung kommen. Und so ist denn auch die von der kollektiven Moral geforderte Beschränkung, selbst dann, wenn ihr kein ganz reiner, sittlicher Wert mehr zukommen sollte, ein Gesetz, das erfüllt werden muß, ehe es aufgelöst werden kann. Die Befreier der Menschheit, die auf anderem Wege, d. h. ohne Ehrfurcht, dem Gesetze nahen, soll man mit Mißtrauen begrüßen: denn es ist in ihnen etwas nicht ganz rein und wahr. —

Wir befinden uns an den Grenzen des wissenschaftlich Bestimmbaren, wenn nach dem genauen Verhältnis von erweiternden und beschränkenden Normen gefragt wird. Die historisch gewordene Wirklichkeit des sittlichen Lebens zeigt immer Verwachsungen der Werte, die wir später als Formen der geistigen Synthese bezeichnen werden. So ist schon der Sozialutilitarismus eine, wenn auch noch so primitive Verbindung der ökonomischen und der sozialen Werte. Plato vereinigt in seiner Ethik das Theoretische mit dem Ästhetischen. In Shaftesburys Moraltheorie liegt eine eigenartige Verflechtung des Egoismus, des Altruismus und der ästhetischen Sittlichkeit vor. Bei Kant fanden wir ein theoretisches und ein politisches Moment zur Ethik verknüpft. Auch jedes nationale Bildungsideal enthält eine mit der Kulturlage und dem historisch gewordenen Volkscharakter in sinnvollen Beziehungen stehende, abgestufte Synthese der Werte.

Der Einzelne, der sein sittliches Leben bewußt gestaltet, steht vor derselben Aufgabe: Er muß, wenn dieses Bild gestattet ist, sein Wertleben organisieren. Schon in der Rangordnung, die er mit wählender Kraft den einzelnen Wertansprüchen zumißt, liegt angedeutet, daß nicht alle in gleicher Stärke zur Geltung kommen können. Aber unsere Schilderung der einseitigen Lebensformen hat gezeigt, daß gewisse Wertrichtungen sich sogar völlig ausschließen. Man darf diesen Tatbestand nicht verhüllen. In der Struktur des Lebens selber sind ethische Antinomien enthalten. Nicht die Schuld des Menschen bringt sie hinein. Vielmehr sind es die unbekannten Mächte des Lebens selbst, die ihn schuldig werden lassen. Die Dialektik der Lebensgesetzlichkeit stellt ihn immer wieder vor Kollisionen persönlicher Wertbestimmung, aus denen er das Herz nicht völlig rein zurückbringt. Es ist von einem Ideal totaler, ungebrochener Lebensentfaltung geschwellt. Aber wie oft kreuzt sich die wirtschaftliche Notwendigkeit mit den Wünschen der Liebe, wie oft der Wille zur Wahrheit mit dem Willen, einen anderen echten Wert durchzusetzen, wie oft die ästhetische innere Harmonie mit der Realistik des Daseins in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft! Diese Gegensätze sind nicht fortzudeuteln. Sie sind da, und an ihnen entzündet sich die Tragik unseres Lebens; denn das Leben ist durch und durch tragisch.

Es ist nur eine Anwendung unserer Theorie der Lebensformen, wenn wir auch hier wieder auf verschiedene Grundstile zurück-

greifen, in denen diese persönlichen Wertentscheidungen erfolgen. Scheinbar am kampflosesten vollzieht sich der Prozeß bei der ästhetischen Natur, die zu einer Form des Lebens gelangt. Deshalb erscheint Bildung so leicht als eine vorzugsweise ästhetische Eigenschaft des Menschen, weil in der ästhetischen Einstellung die größte Fülle von Leben umspannt werden kann. Aber doch nur als beschaulicher Besitz und als Phantasiebesitz. Und die Allseitigkeit der ästhetischen Berührung mit dem Leben trägt immer etwas von der Gefahr des Zerfließens, der Mittelpunktlosigkeit und Relativität in sich. Der Mensch des praktischen Lebens kann sich nach diesem Stil nicht formen. Er muß die Schuld einer begrenzteren Lebenseinstellung auf sich nehmen, weil ihm sonst die Kraft zu wirken fehlen würde. „Des tät'gen Manns Behagen sei Parteilichkeit." Und diese Begrenzung folgt nicht nur aus ihm selbst, sondern auch aus dem fremden Lebensrecht, das er in seine wirtschaftliche, politische oder soziale Lebensgestaltung mit einbezieht. Wer alles umfaßt, kann nicht mehr gestalten. Diese Wahrheit gilt auch gegen die Verfechter einer gleichschwebenden Allgemeinbildung.

Die Maße im einzelnen aber lassen sich nicht mehr wissenschaftlich ableiten. Sie sind vielmehr nur in der Wertkonstellation enthalten, die man den Bestand des individuellen Gewissens nennen könnte. In ihm verflechten sich persönliche Lebensform und Bestimmung mit den Forderungen der kollektiven Moral und der besonderen Lage des Augenblicks.

Nur in gleichsam formalen Imperativen läßt sich die Norm des persönlichen Ideals aussprechen. Sofern der Ton auf die erweiternde Richtung gelegt wird, könnte man von der Forderung nach dem kompossiblen Maximum der Lebenswerte reden.[1]) Was nun „kompossibel" ist, d. h. in einer individuellen Form der sittlichen Lebensgestaltung nebeneinander bestehen kann, läßt sich, abgesehen von jener allgemeinsten Typik der Lebensformen, nur von Fall zu Fall entscheiden. Das Bild persönlicher Vollendung, das in der Autonomie des sittlich gerichteten Menschen liegt, könnte man in der Forderung aussprechen:

---

[1]) Ich wähle diesen Ausdruck, um einen verborgenen Zusammenhang mit Motiven der Leibnizischen Philosophie anzudeuten. Dort ist sogar Gottes Wertewahl an diese Grenzen der Wertvereinbarkeit gebunden.



Sei, was du sein kannst, aber sei es ganz!

Und wenn man die negative Seite, das Moment der geforderten Beschränkung, auch zum Ausdruck bringen will, so wäre dieser Satz dahin zu überbieten:

Sei das Höchste, was du in den Grenzen deiner persönlichen Wertfähigkeit und des sozialethisch Geforderten sein darfst und sollst!

Was aber dieses Höchste, konkret genommen, sei, verkündet jedem nur die wertprüfende Stimme in der eigenen Brust, die wir das Gewissen nennen.

4. Abschnitt:

Das Verstehen der geistigen Strukturen.

1. Komplexe Typen.

Das Verfahren der Isolierung und Idealisierung, das uns zu den geistigen Grundtypen geführt hat, ist bereits durch die Ausführungen des vorigen Abschnitts aufgehoben worden. Denn die persönliche wie die kollektive Sittlichkeit gehen über die einseitigen Geistesformen hinaus und beruhen auf einer (normativ gewandten) Synthese der Werte, die allein der vollen Lebenswirklichkeit entspricht.

Wir haben das vielverschlungene Gewebe des Geistes auf eine begrenzte Zahl von Grundmotiven zurückgeführt, in denen wir selbständige und nicht weiter zerlegbare Sinnrichtungen erfaßt zu haben glauben. Der Beweis für die Vollständigkeit unserer Analyse liegt aber nicht nur in der eigenartigen Gestaltqualität und Gesetzlichkeit jedes einzelnen Motivs, sondern er muß auch dadurch erbracht werden, daß es keine Erscheinung des geistigen Lebens gibt, die nicht als Verwachsung jener einfachen Teilstrukturen begriffen werden könnte.

Unter den komplexen Gebilden, die nach den Regeln der Kombination überhaupt denkbar sind, werden manche nur die Bedeutung von gedanklichen Konstruktionen haben, ohne daß sie in der geistig-historischen Welt eine erhebliche Rolle spielten. Andere jedoch erscheinen auch in der objektiven Kultur als so feste und eigenartige Strukturen, daß sie als eine Art von „ewigen Modi" besondere Beachtung verdienen.

Wir erfassen sie als objektiv-geistige Gebilde leichter als in den zugehörigen Aktkomplexen, wie ja schon Plato das Wesen der Gerechtigkeit (einer persönlichen Tugend) im objektiven Idealstaat gleichsam mit großen Buchstaben geschrieben fand. Hierhin gehören vor allem die Komplexionen der inhaltlichen Geistesgebiete mit den gesellschaftlichen Formen, also die Gemeinschaften und Herrschaften. Unter den ersteren müßte man wieder unterscheiden die eigentliche Wirtschaftsgemeinschaft von der Gemeinschaft im utilitarischen Geiste, die Kunstgemeinschaft von der ästhetisch ver-

standenen Geselligkeit, die wissenschaftliche Gemeinschaft von dem Verbundensein durch gleiche Ansichten, und die religiöse Gemeinschaft von der religiös gefärbten Nächstenliebe. Ebenso müssen auf seiten der Herrschaftsformen, die selbst schon eine Verbindung des sozialen mit dem herrschaftlichen Motiv darstellen, Inhalt der objektiven Machtsysteme und Stil der Herrschaftsakte unterschieden werden. Demgemäß gibt es Wirtschafts-, Kunst-, Wissenschafts- und Religionsorganisationen (Kirchen), aber auch Plutokratie, ästhetische Aristokratie, Wissensautorität und Theokratie als Stilformen gesellschaftlichen Einflusses.[1])

Wir verzichten darauf, den möglichen Verflechtungen in allen weiteren denkbaren Kombinationen zu folgen, um so mehr, als dabei nicht bloß die Regelmäßigkeit des Schemas entscheiden dürfte, sondern die eigentümliche Lebensfunktion jedes Gebietes aufgesucht und individuell verstanden werden müßte. Greifen wir z. B. die Stelle heraus, an der das Phantasiesystem und die Wirtschaft zusammenstoßen. Überwiegt dann der Nützlichkeitsgesichtspunkt, so entsteht das Kunstgewerbe, d. h. die Momente von Eindruck-Ausdruck und Form erscheinen an Gebilden, die vorher schon durch ihren nützlichen Zweck und das dazu erforderliche Material sinnbestimmt waren. Streng genommen müßte hierbei noch das Erzeugungsmotiv (Kunst als Gewerbe) und die Erscheinungsweise (Kunst an Gebrauchsgegenständen) unterschieden werden. Überwiegt jedoch die Seite des Ausdrucks und der Phantasie, während das wirtschaftliche Moment untergeordnet wird, so entsteht das Phänomen des Luxus. Er hat mit der Wirtschaft gemeinsam, daß er noch im Gebiete des Materiellen, des Begehrbaren und Verbrauchbaren liegt; aber in alles dies wird soviel Seele und Phantasie hineingelegt, daß Nutzberechnung und Sparsamkeit nicht voll zur Geltung kommen, sondern der Ausdruck der Seelenbewegung die Hauptsache bleibt (vgl. oben S. 135). Die Durchschlingung beider Sinngebiete müßte im einzelnen viel genauer verfolgt werden.

Weitere Synthesen von grundsätzlichem Belang sind z. B. die Verbindung von Wissenschaft und Religiosität in der Metaphysik, von Wirtschaftlichkeit und Theorie in der sog. Denkökonomie, von ökonomischer und sozialer Einstellung in den utilitarischen Gegen-

---

[1]) Von dem Unterschiede, der sich in all diesen Gesellschaften aus dem Grade und der Art satzungsmäßiger Regelung ergibt, sehe ich hier noch ganz ab.

seitigkeitsverhältnissen (Mutualismus), die dem ganzen Tausch- und Wirtschaftsverkehr zugrunde liegen. Man kann in philosophischen Systemen immer auch einen ästhetischen, auf Rhythmik, Symmetrie und geschlossene Form bedachten Faktor finden, der nicht nur auf den äußeren Darstellungsmitteln beruht, sondern im Gefüge des Ganzen wurzelt. Alle Arten gesellschaftlicher Regelung weisen auf ein theoretisches Moment der Gesetzeserkenntnis, Voraussicht und Normierung hin. In der Wissenschaft ist gelegentlich von „Methodenpolitik“ die Rede gewesen. Die meisten dieser Komplexionen sind schon bei den einzelnen Lebensformen selbst wenigstens berührt worden.

Wir begnügen uns hier jedoch damit, die drei Geistesrichtungen zu erörtern, die wir im 1. Abschnitt (I, 2) als objektive Kulturgebiete mit aufgezählt haben, die wir aber dann im synthetisch-aufbauenden Verfahren nicht mehr als einfach anerkennen konnten. Nachdem wir der Erörterung der Sittlichkeit bereits den vorigen Abschnitt gewidmet haben, bleiben nur Technik, Recht und Erziehung übrig.

I.

Die Technik als eine gesonderte Erscheinung des kulturellen Lebens wird, ebenso wie die übrigen Gebiete, erst auf der Stufe höherer Differenzierung in ihrer Eigenart sichtbar. Man kann die zweckbestimmte Benutzung der körperlichen Organe und jede Form der Werkzeugverwendung, insbesondere die geschickte Handbetätigung und die sinnreiche Erfindung primitiver Arbeitsverfahren, schon zu den Vorstufen der Technik rechnen. Aber ihr Eigengesetz tritt erst dann ganz deutlich heraus, wenn sie sich zu relativ selbständiger Pflege und Beachtung loslöst. Und zwar beruht ihr allgemeinstes Wesen darauf, daß sie ein System von Mitteln, deren Zweck anderwärts her bestimmt ist, zugleich nach dem theoretischen Prinzip und nach dem ökonomischen Prinzip auswählt und ausgestaltet. Sie bedeutet also eine eigentümliche Verbindungsform von Wissenschaft und Wirtschaftlichkeit. Aber sie ist in ihrer weitesten Fassung weder auf das Gebiet des Naturhaften noch des Wirtschaftlichen beschränkt; sondern der Zweck, dem sie dient, kann auch der Politik, der Wissenschaft, der Kunst usw. angehören. In ihrer theoretischen Grundlegung ist die Technik Mittelerkenntnis unter Beachtung der Kraftökonomie, in ihrer praktischen Anwendung Mittelwahl auf Grund theoretisch-ökonomischer

Auslese. Das Ziel, auf das die kausaltheoretisch bestimmte Mittelwahl gelenkt ist, liegt überwiegend auf dem Gebiete der Wirtschaft, die durch den Wert der Lebenserhaltung und physischen Lebensgestaltung bestimmt ist. Wir haben früher gesehen, daß diese Werte ihrem Wesen nach an materiellen Stoffen und Kräften haften. Wir haben jedoch damals schon hinzugefügt, daß das psychophysische Leben selbst wieder im Dienste anderer Werte stehen kann. Es wäre also möglich, auch die Wirtschaft selbst als ein technisches System anzusehen, das die „Mittel" liefert erst zur nackten Lebenserhaltung und dann zu den mit ihr gesetzten übergeordneten Werten.

Zweierlei jedoch unterscheidet die Technik von der Wirtschaft und den anderen Wertgebieten: Einmal dies, daß sie selbst nicht nach dem Wert oder Unwert ihrer Ziele fragt, sondern diese als anderwärts her gesetzt hinnimmt. Sie ist also selbst nicht von normativer Art, sie hat es überhaupt nicht mit dem Wertproblem zu tun, sondern bewegt sich nur im Reich der abhängigen Mittel. Sodann aber wird sie zu einem selbständigen Phänomen in unserem isolierenden und idealisierenden Sinne erst dadurch, daß sie diese Mittel nicht instinktiv aufgreift, sondern durch wissenschaftliche Einsicht in die kausale Gesetzlichkeit gewinnt und nach dem ökonomischen Prinzip ausliest. „Technisches" ist nicht nur in der Wirtschaft, sondern in jedem Geistesgebiet enthalten. Aber von Technik im betonten Sinne und von einem Kulturgebiet Technik reden wir erst dann, wenn die Reflexion über die naturgesetzlich „zweckmäßigen" Mittel einsetzt.

Technik im engeren Sinne ist die Beherrschung und Lenkung der Naturkräfte im Dienste wirtschaftlicher Zwecke. Technik im übertragenen und weiteren Sinne ist die Erkenntnis der durch ein Ziel geforderten geeignetsten Mittel überhaupt und die darauf beruhende praktische Mittelwahl. Insofern aber auch im letzteren Fall, also z. B. bei der politischen Technik und der künstlerischen Technik, die Auslese der noch so fein abgetönten Mittel nach dem ökonomischen Prinzip erfolgt, durften wir sagen, daß in der Technik eine Synthese von theoretischem und ökonomischem Geiste vorliege, gleichviel, welchem Wertgebiet der zuletzt erstrebte Zweck endgültig angehört.[1])

[1]) Wenn Zschimmer in seinen schönen Ausführungen über die „Philosophie der Technik" behauptet, die Idee der Technik sei gleichbedeutend mit der Idee der Freiheit über die Natur, so schränkt er erstens die Technik

In den meisten Fällen ist auch dieser Zweck selbst der wirtschaftliche, d. h. die Herbeischaffung von Gütern und Kräften, die für die physische Lebenserhaltung und äußere Lebensgestaltung notwendig sind. Doch ist dieses inhaltliche Moment für unsere Wesensbestimmung sekundär. Wichtiger ist die Tatsache, daß die Mittelwahl überall, wo von Technik die Rede ist, durch die Herrschaft des ökonomischen Prinzips an dem Geist der Wirtschaft indirekt teil erhält. Ein technisches Problem ist erst dann ganz gelöst, wenn die zugehörigen Kräfte nicht nur beherrscht, sondern auch nach dem Prinzip der sparsamsten Mittelwahl beherrscht sind. Hier verbindet sich also die Objektivität der Wirklichkeitserkenntnis unlöslich mit der utilitarischen Wertbetonung und dem ökonomischen Prinzip.

Die Wirtschaft steht immer im Dienste eines kollektiven oder eines persönlichen Wertsystems. So dient also auch die naturhafte Technik (Technik im engeren Sinne) indirekt dem geistigen Leben, schon als Bestandteil der gesellschaftlichen oder persönlichen Wirtschaft. Werkzeuge, Krafterzeugung und Kraftübertragung, Stoffbeschaffung und Stoffverarbeitung sind ebenso technischer wie wirtschaftlicher Natur. Es gibt aber auch Formen der Technik, die noch unmittelbarer im Dienste des Geistigen stehen (Technik im weiteren Sinne). Denn auch die geistigen Leistungen sind an den gesetzlichen Zusammenhang physischer und psychischer Mittel gebunden: indem ich dieses Buch schreibe, bedarf es unablässiger Muskelbewegungen beim Schreiben, die zweckmäßig ausgewählt sein wollen und die mein psychophysisches System ebenso ermüden, wie es durch die geistige Denkarbeit auf eine uns rätselhafte Art in Anspruch genommen wird. Sodann muß der Denkprozeß selbst in äußerlich zweckmäßige Bahnen geleitet werden. Es gibt also auch eine Technik der wissenschaftlichen Arbeit, d. h. eine auf Reflexion beruhende, gesetzlich geordnete Mittelwahl mannigfachster

auf die Beherrschung der rein materiellen Kräfte ein; sodann ist Freiheit entweder ein ganz leerer Begriff, oder es ist damit die Fähigkeit der Wertsetzung gemeint. Die Frage nach den zu setzenden Werten aber, d. h. nach dem seinsollenden wirtschaftlichen oder sozialen oder politischen Ziel, kann von der Technik aus gar nicht mehr beantwortet werden. Und abgesehen von diesem methodischen Einwand: die Freiheit über die Natur wird immer erkauft durch weitgehende Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Organisation, ohne deren Bejahung große technische Leistungen nicht möglich sind. Also führt die Technik auch wieder zur Unfreiheit.

Stufen: vom Lesen und Schreiben und der äußeren Buchherstellung bis zur Ökonomie der Literaturbenutzung, der Einteilung in Kapitel. dem Ausführlichkeitsgrad der Darstellung und der didaktischen Zweckmäßigkeit. Entsprechend bei den Künsten: man redet von der Technik des Klavierspiels, von malerischer und bildhauerischer Technik, ja sogar von der poetischen Technik, die bei der dramatischen Dichtung eine besonders wichtige Rolle spielt. Früher sprachen wir von der Technik und Methodik des religiösen Erlebens. Der Kultus ist immer technischer Natur, und die Magie nannten wir eine religiöse Entartung (oder Vorstufe) der Technik. Die Positivisten haben den Begriff der sozialen und politischen Technik aufgebracht. Auch in diesem Falle ist es klar, daß der kulturethische Zweck selbst nicht Sache technischer Erwägung ist, sondern von der normativen Frage des Wertvollseins oder Nichtwertvollseins, des Sollens oder Nichtsollens abhängt. Es kommt aber darauf an, diesen Zweck unter den Bedingungen von Zeit und Raum, von Kraft und Stoff und Menschennatur zu verwirklichen. Dazu gehört auch eine Einwirkung auf den Motivzusammenhang der Menschen. die so lange den Stil kluger technischer Berechnung trägt, als die Motivsetzung rein kausal gedacht wird und noch nicht unter den Gesichtspunkt rückt, daß die anderen etwas im ethischen Sinne „sollen". Das letztere ist nicht mehr Technik, sondern Erziehung. Aber auch in der Erziehung selbst gibt es noch einen Teil, der als Technik bezeichnet werden könnte: ihm ist dann immer jene Art von Funktionssicherheit eigen, die nur dann erreicht wird, wenn der Mittelwahl gesicherte kausale Einsichten zugrunde liegen. Mit einem Wort: die Technik stützt sich immer auf das Müssen notwendig wirkender Kräfte, nirgends auf das Sollen. —

Es ist nach alledem sehr wohl möglich, auch von der Lebensform des Technikers zu reden. Und aus den letzten Bemerkungen geht schon hervor, daß sie keineswegs auf das Gebiet der wirtschaftlichen Arbeit beschränkt zu sein braucht. Einen Techniker im Sinne unserer isolierten Grundtypen werden wir vielmehr jeden nennen, der ohne Erwägung der ethisch geforderten Ziele allein auf die sichere, wissenschaftlich exakt begründete und ökonomisch gelenkte Mittelwahl eingestellt ist. Wir wissen sehr wohl, daß der Ingenieur der Gegenwart geistig viel mehr bedeutet. Er ist nicht bloßer Techniker. Lösen wir aber die technische Seite seines Wesens heraus und konstruieren wir uns in isolierendem Verfahren

die zugehörige, ganz einseitige Lebensform, so entsteht eine besondere Mischung von wissenschaftlicher Objektivität und praktisch-ökonomischer Geisteshaltung, die durch die ganze Seelenstruktur des betreffenden Menschen hindurchgreift. Schon seine Anschauung, d. h. seine räumlich-zeitlich geordneten Sinnesempfindungen und Vorstellungen tragen dann die Form der „technischen" Anschauung an sich: er sieht in dem materiellen Komplex das Wirken und Gegenwirken von Kräften, er sieht in ihm schon die wirkliche oder mögliche Zweckbeziehung, der das Ganze untergeordnet werden kann. Ebenso sind bei manchen schon die Hände technisch durchgeistigt: sie haben eine Art von rationalem Instinkt dafür, wie es gemacht werden kann. — Verbindet sich mit einer solchen Veranlagung die gesellschaftliche Technik, so entsteht der Typus des Organisators, der den Sachzweck und die Eignung der Personen in glücklichen Einklang zu bringen weiß. Die Ausbildung einer eigenen Forschungsrichtung, der Psychotechnik, zeigt, wie stark das moderne Leben mit solchen Bestrebungen durchsetzt ist. Es gibt viele, die die ganze Kultur nur technisch auffassen. Und obwohl der Psychologe keinen Anlaß hat, über den Wert oder Unwert von Lebenserscheinungen zu urteilen, so kann er sich doch dem Eindruck nicht entziehen, daß hier eigentlich eine Mühle leer geht. Die große Frage, die die Kulturmüdigkeit von Rousseau bis auf unsere Zeit kennzeichnet, die Frage: wozu dieser ganze Aufwand von Kräften in Bewegung gesetzt werde, stammt aus der Technisierung des Lebens, die an Stelle wirklicher Kultur übrig geblieben ist.[1]) In der Tat ist das meiste heute nur technisch, d. h. Veranstaltung zu einem Zweck, über dessen Recht und Wert man sich wenig Gedanken macht, teils weil es schon vorher so ging, teils weil man zu „genießen" hofft, teils weil alles in die Brüche gehen würde, wenn man die große Maschine auch nur für einen Augenblick stillstehen ließe. Auch in die Erziehung hat sich dieser rein technische, dieser „psychotechnische" Geist eingedrängt, und bei vielen, die angeblich dem Volk die schönste Befreiung bringen wollen, spielt er das gefährlichste Unwesen. Die Technik ist eine glänzende Leistung der menschlichen Intelligenz, Ausdauer und

[1]) Kultur ist eben nicht die „Tauglichkeit zu beliebigen Zwecken", sondern sie ist Wertewahl und Wertbejahung: sie ist Normierung, nicht Technik.

Arbeitskraft. Solange aber nicht feststeht, in wessen Dienste dieses wundervolle Instrument gestellt wird, ist sie nichts als eine zweite harte Naturkraft, die nach der Wertsetzung schreit. Wir müssen erst wissen, wozu wir leben sollen, ehe wir sagen können, wie wir deshalb leben müssen.

Es gibt so viele Sonderformen des Technikers, als es Wertgebiete gibt, denen die zu lösenden Aufgaben entnommen sind. Und sofern in das System der Mittel auch Menschen als dienende Glieder einzuschalten sind, geht der Typus des Technikers allmählich in den des Organisators über. Wir haben in letzter Zeit glänzende Leistungen der militärischen und kriegerischen Technik erlebt. Indessen hat sich gezeigt, daß die Setzung und Erwägung der politischen Ziele noch wichtiger ist. Der bloße Techniker, sei er es nur auf dem Gebiete der Naturkräfte oder zugleich auch auf dem der Menschenkräfte, übernimmt einfach die gestellte Aufgabe, ohne ihren Wert zu kritisieren. Dabei mag sich dann ein Abhängigkeitsverhältnis der technischen Probleme voneinander und somit eine innere Logik des technischen Suchens ergeben. Aber der höchste Anheftungspunkt — das, was um seiner selbst willen sein soll — kann in diesem Zusammenhang niemals gefunden werden. Eben deshalb bedarf besonders der Techniker als Gegengewicht gegen seine einseitige Richtung einer hoch gesteigerten geistigen Kultur. Sie ist es, die in Verbindung mit dem eigentlich Technischen die höhere Verantwortlichkeit der deutschen Ingenieure begründet.

II.

In gewissem Sinne kann man auch das Recht als eine gesellschaftliche Technik auffassen, zumal dann, wenn es sich nicht mehr aus dem großen Mutterschoß der Sitte heraus entwickelt, sondern durch rationale Zweckmäßigkeitserwägung gestaltet wird. Denn das Recht als solches ist niemals letzter Zweck. Vielmehr ist das, was man den „Zweck im Recht" genannt hat, selbst nicht mehr rechtlicher Natur: es ist ein gesellschaftlich erstrebter Wertgehalt, der nur verwirklicht werden kann, wenn er in die Form einer gesellschaftlichen Ordnung gegossen wird, die sich teils als Friedensordnung, teils als Kampfordnung darstellt. Wer also das Wesen des Rechtes erfassen will, muß von diesem wechselnden Wertgehalt absehen und seinen Blick dem nächsten Zweck des

Rechtes zuwenden; dieser aber liegt in der Herstellung einer gesellschaftlichen Ordnung.

Nun ist aber keineswegs jede gesellschaftliche Ordnung rechtlicher Natur. Moral und Sitte stehen dem Recht zur Seite und sind z. T. eng mit ihm verflochten. Es kommt also darauf an, die wesentlichen geistigen Momente aufzufinden, die das Eigentümliche gerade der Rechtsordnung ausmachen. In ihr liegt eine spezifische Verschlingung von Geistesfaktoren vor, die unsere Analyse auch sonst herausgestellt hat, die nun aber in einer ganz besonderen Funktionsweise auftreten. Wir versuchen daher die Hauptmotive gesondert aufzuzählen, die erkennbar werden, wenn das Recht sich aus der ursprünglichen Verflechtung mit Moral und Sitte loslöst und sein spezifisches Wesen in differenzierter Gestalt verwirklicht. Dabei gehen wir von der positiven Rechtsordnung als objektivem Gebilde aus, in der Annahme, daß allen ihren wesenhaften Momenten auch eine Seite im Rechtsbewußtsein des Einzelner entsprechen wird.[1]) Weshalb es hier nicht möglich ist, von dem individuellen Bewußtsein auszugehen, zeigt sogleich das erste Merkmal, das wir hervorheben.

1. Mit der gesellschaftlichen Moral ist dem Recht gemeinsam, daß es in einem Kollektivbewußtsein, niemals in der bloß individuellen Einstellung wurzelt.[2]) Ich muß mich als Glied einer Gesellschaft fühlen, wenn ich den Sinn des Rechtes erleben will. Dies gilt nicht nur im Hinblick auf das objektive Recht (im juristischen Sprachgebrauch), sondern auch von der Geltendmachung subjektiver Rechte. Anderenfalls nämlich würde die letztere nur einen Machtwillen, nicht aber einen Rechtswillen bedeuten. Das Rechtsbewußtsein ist also eine besondere Form des Kollektivbewußtseins. Und zwar enthält es zunächst einen überindividuellen Willen, der als soziologisches Faktum mindestens hypothetisch zu den Rechtssätzen ergänzt werden muß. Sodann aber schließt es auch eine bestimmte (durch Punkt 4 näher zu definierende) Form des Gültigkeitsbewußtseins ein. Ihm entspricht objektiv die „Geltung“ des positiven Rechtes. Doch handelt es sich hier

[1]) Dabei wird natürlich das Recht von allem besonderen Inhalt, den es haben kann (wirtschaftliche und gesellschaftliche Verhältnisse, Wissensstand und Bildungsstand) isoliert.

[2]) Ich erinnere daran, daß ich unter Kollektivbewußtsein eine dem Einzelbewußtsein immanente, aber dem Sinne nach überindividuelle Einstellung verstehe, vermöge deren sich der einzelne als Teil und als Vertreter einer Gruppe weiß und betätigt. Vgl. oben S. 98.



nicht um die ideale Geltung, die etwa dem Wahren oder dem Guten zukommt, sondern um eine auf Setzung beruhende (also positive) Geltung. Es mag sein, daß diese irgendwie durch gültige ethische Normen gestützt wird. Doch gehört dies nicht mehr zur immanenten Charakteristik des positiven Rechtes.

2. Von der kollektiven Moral, die ebenfalls auf einem Gruppenbewußtsein und einem Gültigkeitsbewußtsein beruht, unterscheidet sich das Recht dadurch, daß sich seine Regelung a) nur auf äußere Machtverhältnisse bezieht, b) diese durch ebenfalls äußere Kollektivmacht schützt. Ich verstehe unter äußerer Macht die sich im gesellschaftlichen Zusammenhang auswirkende Fähigkeit zu einem gesellschaftlich belangvollen Tun. Die Wirkungen der äußeren Macht gehen immer durch das physische Gebiet hindurch, in der Form des Habens, Leistens, Zufügens usw., gleichviel ob diese Akte auf Personen oder auf den Personen belangvolle Sachen gerichtet sind. Auch das Unterlassen ist hier immer als ein Unterlassen von äußeren Handlungen zu verstehen. Innere Macht hingegen bedeutet rein geistige Formen der Überlegenheit über andere, die sich auch in rein geistigen Mitteln auswirkt. Es ist klar, daß das Recht seiner Natur nach an diese Wirkungsweisen nicht heranreicht: es kann weder die Denkfreiheit binden noch den Geschmack noch die Gewissensfreiheit. Sein Wesen ist also äußere Willensbindung und Regelung des Tuns oder Unterlassens. — In diesen Grenzen ist nun das Recht ein Erlauben, Gebieten und Verbieten, immer gerichtet auf die Sphäre der äußeren Freiheit und Verpflichtung, nicht auf die der Gesinnungen und der inneren Freiheit. In welchen Grenzen und Beziehungen ich meine individuelle Macht betätigen soll, wird durch das gebietende Recht geregelt. Ihm korrespondiert ausdrücklich oder implizite ein verbietendes Recht, das meiner persönlichen Machtsphäre Grenzen setzt. Beide Erscheinungsformen zusammen könnte man auch als verpflichtendes Recht bezeichnen, im Gegensatz zum erlaubenden, das den Rechtssubjekten einen Spielraum gewährt, sei es durch Schweigen des Gesetzes oder durch ausdrückliche Garantie (z. B. der sog. Menschenrechte). Das „zwingende Recht“ darf mit dem verpflichtenden Recht nicht verwechselt werden. Denn alles positiv gültige Recht ist seinem Sinne nach zwingend, d. h. sein ganzer gebietender, verbietender und erlaubender Inhalt fordert von den Rechtsgenossen Anerkennung.

Mit dem letztgenannten Moment kann aber wieder nur diejenige Form der Anerkennung gemeint sein, die sich in der äußeren Beobachtung dieser Normen, in den Handlungen darstellt (Legalität). Innere Anerkennung fordert das positive Recht nicht, nicht einmal für seinen Gesamtcharakter als geltendes und äußerlich zu befolgendes Recht. Es sichert seine Funktionsweise, soweit ihm nicht Anerkennung aus einem sittlichen Bewußtsein frei entgegenkommt, subsidiarisch durch die gesellschaftliche Macht, die „hinter" dem Recht steht und die seine äußere Befolgung im wörtlichsten Sinne erzwingen kann, in der Regel aber durch ihr bloßes Vorhandensein Unterwerfung erreicht.[1])

Der enge Zusammenhang des Rechtes mit dem Machtgebiet kommt also an zwei Stellen zum Ausdruck: in seinem Bereich insofern, als es eine, allerdings nur auf die äußeren Handlungen bezügliche Abgrenzung der Macht- und Freiheitssphären bedeutet; in seiner Funktionsweise insofern, als es diese äußere Macht zu handeln (oder zu unterlassen) wiederum durch eine äußere Kollektivmacht garantiert.

3. Zu dem kollektiven Gültigkeitscharakter und dem Machtcharakter kommt ferner ein soziales Moment hinzu, das auch mit dem Rechtsbewußtsein notwendig verflochten zu sein scheint. Das Recht garantiert niemals nur die ungeregelt (rein soziologisch) entstandenen tatsächlichen Machtverhältnisse. Es ist niemals nur das Recht des Stärkeren, sondern immer in gewissem Maße zugleich das Recht des Schwächeren. Die Gesinnung, aus der die Einschränkung der eigenen Machtsphäre „um des anderen willen" hervorgeht, ist jedoch selbst nicht rechtlicher Natur. Sie mag eine Entstehungsquelle des Rechtes sein, gehört aber nicht zu seinen Erscheinungsformen: die Form vielmehr, in der sich der etwa zugrundeliegende Liebesgeist rechtlich auswirkt, ist wiederum nur tatsächliche Gewährung der fremden Macht- und Freiheitsansprüche (nicht des persönlich-ethischen Wertes). —

---

[1]) Mit diesen Behauptungen soll die Anerkennungstheorie nicht überhaupt verworfen sein. Man beachte aber die Anforderungen einer isolierenden Methode: Anerkennung ist etwas Moralisches, nicht selbst etwas Rechtliches oder rechtlich zu Erreichendes. Wir werden sehen, daß sie eine Voraussetzung des Rechtes genannt werden kann; sie gehört zu den Kennzeichen der Gerechtigkeit im idealen, nicht aber der Rechtmäßigkeit im positiven Sinne.



W. Metzger[1]) hat recht, wenn er als die Grundform des rechtlich-sozialen Verhaltens das „Geltenlassen" hinstellt. Das schließt freilich nicht aus, daß der lebendige Quell des juristischen Geltenlassens eine tiefergehende Liebe zum Menschen überhaupt mindestens gewesen sein kann.[2]) Dieses Geltenlassen des anderen oder anderer Gruppen nennen wir den sozialen Faktor des Rechtes.

4. Endlich aber tritt beinahe als wichtigstes Kennzeichen des Rechtes ein formales Moment hinzu: es geht nicht nur aus einem überindividuellen, die Machtansprüche mit einem gewissen Grade sozialen Geistes anerkennenden und schützenden Willen, sondern auch aus einem Regelwillen hervor. Mit der kollektiven Einstellung verbindet sich eine andere überindividuelle, der Erkenntnishaltung verwandte Einstellung: der Wille zur allgemeingesetzlichen Regelung. Das Recht bezieht sich mit seinen Normen niemals auf diesen oder jenen als ein geistig und moralisch bestimmt geartetes Individuum, sondern immer nur auf allgemeine (anonyme) Träger allgemein formulierbarer Rechte. Es garantiert z. B. das Privateigentum überhaupt, aber niemals das Eigentum eines einzelnen an einer bestimmten einzelnen Sache. Der Schein, daß es so sei, verschwindet, sobald man beachtet, daß für das Recht alles einzelne nur belangvoll ist, wenn es unter allgemeine Rechtstitel fällt. Selbst wenn (per nefas) ein Gesetz auf eine bestimmte Person oder einen historischen Einzelfall gemacht wird, muß ihm doch wieder die allgemeine Form einer auch sonst verbindlichen Regel gegeben werden. — Diese Regelhaftigkeit nenne ich den theoretischen Faktor des Rechtes. Historisch betrachtet ist aus der Erfahrung dieser gesellschaftlichen allgemeinen Gesetze erst der Begriff des Naturgesetzes entstanden. Später aber hat die fortschreitende Ausgestaltung der Naturgesetze den Anstoß gegeben, die positiv juristische Gesetzlichkeit immer mehr der Strenge der Naturgesetze nachzubilden. Deshalb hat man in der klassischen deutschen Rechtsphilosophie das Recht geradezu als eine „zweite Natur" bezeichnet. Aber auch noch in anderer Hinsicht erweist sich diese Regelhaftigkeit historisch als Ausfluß des theoretischen Geistes.

---

[1]) Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, hrsg. von E. Bergmann, Heidelberg 1917, S. 8ff. 16ff.

[2]) So ist z. B. die christliche Moral jahrhundertelang eine Quelle von Rechtsüberzeugungen und Rechtssätzen gewesen; aber sie selbst und als solche kann natürlich nicht die Form des Rechtes annehmen.

Im Recht, das ja zunächst aus Sitte und Gewohnheit entsteht, haben sich Erfahrungen über soziale Zweckmäßigkeit (worunter hier Wertgemäßheit im weitesten Sinne verstanden werden soll, nicht bloßer biologischer Utilitarismus) gleichsam in der Form eines kollektiven und sachlich allgemeinen Willens niedergeschlagen. Diese Erfahrungen werden zur Grundlage für die Voraussicht späterer Fälle und für ihre im voraus erfolgende Normierung. Wie die Naturgesetze als ideelle Gebilde die Vorausberechnung gestatten, was unter bestimmten, selbst nicht immer voraussagbaren Umständen geschehen muß, so sagen die positiven Rechtsnormen im voraus, was in einer bestimmten, selbst nicht voraussagbaren „rechtlichen" Situation nach allgemeinen Regeln geschehen soll, jedoch nicht als moralische Leistung geschehen soll, sondern nur als geregelter Machtgebrauch seitens der rechtlich organisierten Gesellschaft und des einzelnen Rechtsgenossen. —

Bisher haben wir nach unserer auch sonst befolgten Methode das Recht, ohne Rücksicht auf seinen ethischen Wert oder Unwert, allein nach seinen sachlich konstituierenden Momenten bestimmt. Es fordert einen gültigen Kollektivwillen, einen Machtsphären abgrenzenden Kollektivwillen, einen auch die Machtansprüche des anderen geltenlassenden Kollektivwillen, endlich einen diese Machtverteilung in Form allgemein geltender Normen im voraus regelnden Kollektivwillen. Damit ist nur die sachliche Struktur, nicht auch die historische Entstehung des Rechtes gemeint und bezeichnet.

In der Funktionsweise dieses Rechtes ist nichts auf Gesinnungen, sondern alles nur auf Handlungen und äußere Verhaltungsweisen gestellt. Die positiven Rechtsnormen sind nicht Normen des Wertens, sondern Normen des Tuns. Diese Grenze halte man streng inne!

Aber das alles ist wiederum nur eine isolierende und idealisierende Methode. Wir haben auch sonst zu jedem Lebensgebiet die zugehörende pezifische Form der Sittlichkeit gesucht. Versuchen wir hier dasselbe, so dürfen wir nichts anderes anführen als die spezifische Vollkommenheit des positiven Rechtes. Wir nennen sie die positive Gerechtigkeit. Ihr Wesen besteht darin, daß im Bewußtsein des „juristisch belangvoll" Handelnden kein anderes Motiv herrsche als der Machtansprüche verteilende, durchaus die gesetzten allgemeinen Regeln innehaltende Kollektivwille. Die positive Gerechtigkeit fragt nicht, ob die Regeln selbst

richtig seien, sondern sie erkennt sie als gültig gesetzte an und sucht nur die sinngemäße, aus einer immanenten juristischen Logik folgende Art der Anwendung. Dies ist die spezifische positive Rechtssittlichkeit.

Ganz anders gestaltet sich das Bild vom ethischen Wert des Rechtes, wenn wir nicht nur nach seiner spezifischen Ethik fragen, sondern diese aus dem Zusammenhang einer Totalethik denken. Dann setzen wir ein (ethisch gemeintes) Wertsystem voraus, das sich auf die normativ geforderte totale Wertverfassung in einer historisch gegebenen Kulturlage bezieht. Wir messen dann das Ethos nicht am geltenden Recht, sondern das geltende Recht selbst an einem überlegenen, nicht bloß formal und positiv juristischen Ethos, das wirtschaftliche, politische, soziale und theoretische Werte mit einbezieht. Von hier aus erscheint das positive Recht nur als ein Mittel, um das an sich Gerechte durchzusetzen. Die Seite der Totalethik, die sich auf das Gerechte im sittlichen Sinne bezieht, nennen wir die ideale Gerechtigkeit. Die positive Gerechtigkeit beruht also auf der richtigen, innerlich konsequenten Anwendung des (hic et nunc) geltenden Rechtes. Die ideale Gerechtigkeit fragt nach der totalen Wertgemäßheit oder Richtigkeit des geltenden Rechtes selber. Diese metajuristische Einstellung kennt Normen, die sich an die Gesinnung richten. Das Problem des richtigen Rechtes (früher: das Naturrecht) ist ein ethisches Problem. Nur darin hebt es sich aus dem ethischen Gesamtproblem heraus, daß es sich auf eine spezifisch rechtsschaffende Gesinnung bezieht. Man nannte früher diesen sittlich begründeten Willen zum Recht die volonte generale. Und man verstand darunter mehr oder minder deutlich die Forderung an das sog. richtige Recht, daß es aus einem konstruierten Gesellschaftswillen hervorgehe, der 1. nicht bloße Summierung der Einzelwillen sei, sondern Quelle von ethischer, für alle identischer Gültigkeit (Verbindlichkeit), 2. sich in allgemeinen Regeln auf das Allgemeine beziehe, 3. die Machtansprüche der Individuen in einem sittlich-sozialen Sinne regele. Das Gleichheitsmoment erscheint also hier in drei Formen zugleich: 1. als Identität des ethischen Willens in allen, 2. als formale Allgemeingemeingültigkeit der Regeln „ohne Ansehen der Person“ (Gleichheit des Rechts), 3. als Gleichheit der Rechtsansprüche und Rechtspflichten bei allen Individuen (Gleichheit der Rechte). Ideale Gleichheit, formale Gleichheit, soziale Gleichheit laufen hier ineinander.

In dieser Fassung, die vor allem bei Rousseau vorliegt, spiegelt sich eine bestimmte historische Geisteslage. Auch die ideale Gerechtigkeit hat noch einen wechselnden Inhalt. Aber als formale Einstellung ist sie konstant, nämlich ein ethisch bestimmter, aus einem totalen, auch kollektiv bedingten Wertsystem hervorgehender Wille zum richtigen Recht. Mögen auch in einer gegebenen Kultur verschiedene Gerechtigkeitsideen miteinander kämpfen, z. B. die soeben umschriebene Idee der Gleichheit und die andere der Proportionalität von gesellschaftlicher Leistung und gesellschaftlichem Rechtsanspruch, so ist dies doch kein Beweis gegen den ethischen Charakter der Idee selbst. Wir haben früher betont, daß das Ethische immer aus dem Konflikt geboren werde. Hier liegen nun die Wertrichtungen, die miteinander konkurrieren, nicht in der gleichen Seele, dafür aber im Schoß der gleichen Gesellschaft. Und auch hier bedeutet sittliche Gesinnung nur die Forderung und den Willen daß der objektiv höhere, also normativ gesetzte Wert zuletzt den Ausschlag gebe.

Von hier aus kommen wir auf die Anerkennungstheorie zurück. Gewiß ist ein Recht nur dann lebensfähig, wenn es von der zugehörigen Seite des sittlichen Bewußtseins der Rechtsgenossen bejaht und getragen wird. Aber dieses Moment gehört nicht mehr zu der immanenten Struktur des Rechtes, sondern zu seinen soziologischen und sozialethischen Voraussetzungen. Das einmal gesetzte, geltende positive Recht kann auf diese Anerkennung nicht zählen und nicht warten; sondern es hat als Recht seine besondere Wirkungsweise. Es ist, auch in den Händen derer, die es verwalten, durchaus geregelte äußere Macht, die zwar von der Macht seiner inneren sittlichen Autorität gestützt sein mag; aber die immanente Sittlichkeit des Rechtes liegt darin, daß es formal richtig und ausnahmslos durchgeführt werde. Z. B. der vom Staat eingesetzte Richter hat nicht nach der Idee der Gerechtigkeit, sondern nach der positiven Gerechtigkeit zu urteilen, mag dies auch ausgesprochen unjuristischen Naturen, wie den rein sozialen Menschen, ein unerträglicher, ja sündhafter Gedanke sein. Die Vollkommenheit des Rechtes, wenn es besteht, ist seine innere Logik und seine sinngemäße Anwendung. Ehe es besteht und im Augenblick seines Werdens unterliegt es anderen Normen, die zuletzt mit dem echte Kultur schaffenden, normativen Geist selbst identisch sind.[1]) —

[1]) Eine indirekte Bestätigung der hier gegebenen Analyse folgt aus einem Blick auf das Naturrecht. Das Naturrecht hat den „Vertrag“ als

Die hier gegebenen, gewiß nicht leicht festzuhaltenden Unterscheidungen müßten auch beachtet werden, wenn wir jetzt dazu übergehen, den zum Rechtsgebiet gehörigen einseitigen Typus des reinen Rechtsmenschen zu konstruieren, d. h. es müßte getrennt werden der Rechtsmensch der positiven Rechtsordnung (der Rechtsformalist) und der der idealen Rechtsordnung (der Rechtsidealist). Indessen gehen beide im Leben so stark ineinander über, daß wir uns gestatten wollen, sie in einem gemeinsamen Bilde zu vereinigen.

Diese Lebensform ist aus zwei Hauptgründen nicht zu den einfachsten Typen hinzuzurechnen: sie ist 1. an die objektive Existenz eines überindividuellen Kollektiv- und Normwillens, 2. an die Gegenwart dieses überindividuellen, normgemäßen und normsetzenden Willens im Individuum gebunden. Man darf vor allem den Rechtsmenschen, der ganz für und durch die Idee der Gerechtigkeit lebt, nicht verwechseln mit dem Typus, der für sich Rechte fordert. Dieser letztere gehört durchaus zu den einfachen Lebensformen, und zwar unter die Kategorie der Machtnaturen, nur daß er die Macht unter gewissen gegebenen gesellschaftlichen Rechtsformen sucht: auf dem verfassungsmäßigen Rechtswege, vielleicht aber auch durch Terror und Rechtsbeugung. Ebensowenig darf man den Rechtsmenschen mit demjenigen verwechseln, der sich der gegebenen Rechtsordnung fügt und seine diesbezüglichen Pflichten erfüllt. Denn diese Unterwerfung kann aus ganz einfachem Gehorsam folgen (die passive Form des Machttypus) oder aus sozialem Geiste, wenn man nämlich für sich verzichtet. Hingegen ist man „Rechtsmensch“ im betonten Sinne, wenn man sich nicht nur als Teil einer Rechtsgesellschaft fühlt, sondern gleichsam als ihr Träger und als für sie verantwortlich. In diesem Fall ist immer ein überindividueller Geist im Einzelmenschen lebendig, und zwar nicht nur ein kollektiver (ein Gliedbewußtsein und Vertreterbewußtsein),

die Urform des Rechtes überhaupt hingestellt. Diese Auffassung ist gewiß einseitig. Sie wird aber dadurch verständlich, daß sich an diesem einfachen, rational gewollten Rechtsverhältnis tatsächlich alle für das Recht überhaupt konstitutiven Momente zeigen. Denn der Vertrag enthält 1. einen überindividuellen Willen (Kollektivwillen mindestens von zweien), 2. einen Anspruch und Leistung ev. als gesellschaftlich erzwingbar festsetzenden Willen, 3. einen auf dem Verhältnis der Gegenseitigkeit und des Geltenlassens ruhenden Willen, 4. einen Inbegriff allgemeiner Regeln, die das Verhalten der Vertragschließenden eindeutig im voraus normieren, schon in dem allerallgemeinsten Sinne des Satzes: „pactis standum“.

sondern ein normativer, d. h. ein von Normen bestimmter und demgemäß aus sich heraus Normen setzender. Deshalb ist es sehr schwer, sich vom gekränkten Rechtsbewußtsein aus zur Rechtsidee zu erheben. Wenn man den Sinn des Rechtes nur als Partei erlebt hat, steht man nicht in seinem überindividuellen Gehalt drin. Michael Kohlhaas wurde durch sein gekränktes Rechtsgefühl nur zu einem abnorm gesteigerten Machtwillen nicht aber zur wahren Gerechtigkeitsidee geführt.

Wen diese Idee als eigentlich organisierende innere Lebenskraft beherrscht, der verlangt Macht für sich nur, um dieser Idee ins Leben zu helfen, ja er wünschte, daß sie unter Einzelmenschen und Völkern allein durch ihren idealen Gehalt Kraft besäße und keiner weiteren garantierenden oder vollstreckenden Mächte bedürfte. Er ist keineswegs eine bloß soziale Natur: denn über der Liebe steht ihm, was Recht ist. Dabei kann er entweder die ewige Idee der Gerechtigkeit meinen oder doch die formale Gerechtigkeit, daß eine einmal gesetzte und durch gewisse Formen gekennzeichnete positive Rechtsordnung auch sinngemäß durchgeführt werde. (Im letzten Fall ist er meist konservativ, weil er von Änderungen des Rechtes Gefahr für seine Funktionssicherheit befürchtet; im ersten ist er Fortschrittler, weil sich veraltete Gesetze wie eine vererbte Krankheit fortschleppen.) Er denkt nicht an seinen Vorteil und nicht an phantasievolle Formen des Lebens, sondern nur an das, was gelten soll, weil es in diesem oder jenem Sinne gerecht ist. Ja selbst die Gottheit kann er sich unter keinem anderen Bilde vorstellen als unter dem eines gerechten Richters oder eines zuverlässigen Kontrahenten. Vielleicht fühlt man heraus, daß dieser Typus die nächste Verwandtschaft mit dem des Gelehrten hat, nur daß die theoretische Gesetzlichkeit, Allgemeingültigkeit und Folgerichtigkeit hier auf das Wechselspiel gesellschaftlicher Machtsphären angewandt wird; aber das Verfahren der Begriffskonstruktion und der Subsumtion ist in beiden Fällen verwandt. Auch der Formalismus ist nicht eine bloße Krankheit oder Entartung des Rechtes, sondern er gehört zum Wesen des Rechtes selber. Die Moral, besonders die persönliche moralische Wertbeurteilung kann individualisieren. Das Recht — als Recht — fängt an, unmoralisch zu werden, wenn es anders individualisiert, als aus der sinngemäßen Anwendung der allgemeinen Regeln zu „rechtfertigen“ ist. Die begrüßenswerte Einrichtung unseres modernen Jugendrechtes z. B.

kann nicht bedeuten, daß das Recht nach besonderen Umständen umgebogen werden soll, sondern es bedeutet, daß bei den Jugendlichen über das bloße Recht hinaus auch Erziehung, also ethische Beeinflussung, zur Anwendung gelangen soll. Die strenge Rechtsnatur kennt diese Zulassung fremder Gesichtspunkte nicht. Für sie gilt der Satz: Fiat justitia, pereat mundus, der eben nichts anderes besagt, als daß Recht nicht nach gelegentlichen Zweckmäßigkeiten anzuwenden ist, sondern nur nach seiner inneren Logik und Allgemeingültigkeit.

III.

Als drittes Beispiel für die Verwachsung der primären Kulturmotive greifen wir die Erziehung heraus. Hier treten jedoch ganz neue Zusammenhänge auf. Es kann zunächst nicht bezweifelt werden, daß das Erziehen seiner Natur nach zu den sozialen Tätigkeiten gehört. Ohne den Geist der Liebe, ohne Hinwendung zu den noch unentfalteten Wertmöglichkeiten der jungen Seele würde es überhaupt nicht zur Erziehung kommen. Aber die pädagogische Liebe ist nun eine besondere Erscheinungsform der Liebe.

Wir haben früher Erotik und Liebe unterschieden. Unter Erotik verstanden wir die ästhetisch fundierte Liebe, die schon der sinnlichen Anmut oder Kraft der Erscheinung gilt und sich bis zu der Einfühlung in die seelische Schönheit des anderen vergeistigen kann. Liebe im eigentlichen Sinn hingegen nannten wir das Gleichgerichtetsein im Wert. Sie erscheint in ihrer reinsten Ausprägung dann, wenn sie nicht dieser oder jener Seite des anderen Wesens gilt, sondern seiner ganzen Seele — wenn sie also religiös fundiert ist. Auf diesem Boden unterschieden wir ferner die empfangende Liebe, die sich der tatsächlichen Wertfülle des Geliebten hingibt; die gebende Liebe, die den anderen mit ihrer Wertfülle seelisch reich machen möchte, und die entfaltete Wertgemeinschaft, in der sich Geben und Empfangen zwischen zwei persönlichen Wertwelten die Wage halten. Ja, im Grunde ist jede Liebe, die geben darf, zugleich empfangend, und umgekehrt. Wenn wir mit diesem letzten Zusatz die pädagogische Liebe, in der freilich sehr oft auch ein erotisches Moment anklingt, der gebenden Liebe zurechnen, so doch mit einer weiteren Unterscheidung.

Auch die karitative Liebe des Christentums gehört zu den Formen der gebenden Liebe. Aber in ihr ist als das wesentlich wirkende Moment eben dieser Liebesgeist selbst entscheidend: man

gibt dem anderen nur Liebe als die eigentlich göttliche Gnadengabe in uns; man gibt ihm vielleicht auch religiöse Stärkung, deren Hauptquell aber für die christliche Lebensansicht wieder in dem Liebesgeist enthalten ist. Wollte man ihn mit nützlichen Gaben beschenken, so wäre man schon auf dem Boden der sozialen Fürsorgetätigkeit, die aus Liebe geboren sein kann, aber selbst etwas anderes ist als seelische Liebe; und wollte man ihn ästhetisch erfreuen oder theoretisch belehren, so träte zu dem ursprünglichen Motiv, der rein seelischen Liebe, doch ein inhaltliches Moment so stark hinzu, daß der Wertcharakter des ganzen Verhältnisses eben nach diesen Wertgebieten sich hinüberneigen würde.

Für die pädagogische Liebe ist nun dies Zweifache — zunächst negativ — charakteristisch, daß sie 1. nicht durch die bloße Liebe allein zu wirken trachtet, aber auch 2. nicht diese oder jene einzelne Wertrichtung im andern zu fördern bestrebt ist, sondern — positiv — mit der Liebe zu der ganzen wertfähigen Seele des anderen zugleich und durchaus alle positiven Wertrichtungen in ihm entfalten will. Hiermit ist gesagt, daß echte pädagogische Liebe und Spezialistentum sich ausschließen. Wer dem anderen z. B. nur Wissenschaft gibt, ohne von dem Glauben beseelt zu sein, daß er gerade damit sein ganzes Wesen hebe, den würde ich trotz seiner Sorge für den anderen immer noch zu den Gelehrten und nicht zu den Pädagogen rechnen.

Aber der wesentliche Punkt ist auch dann noch nicht herausgehoben, wenn man annimmt, daß jemand aus Liebe bestrebt sei, dem anderen alle Kulturgüter zu geben, deren er selbst fähig ist. Denn diese Tendenz hat implizite jeder schaffende Mensch. Man würde dann jeden vielseitig gebildeten Künstler oder jeden verwaltenden Staatsmann oder jeden ernsten Prediger schon zu den Erziehern rechnen müssen. Gewiß, sie alle haben ihre pädagogische Seite. Aber es ist doch nicht so, daß die pädagogische Leidenschaft „das Leben in ihrem Leben" geworden sei. Dazu gehört vielmehr, daß ihre Liebe auch in einer besonderen Richtung sehend geworden sei.

Der wesentliche Unterschied zwischen dem Kulturschaffen und der Erziehung liegt darin, daß der kulturschöpferische Mensch aus seinem Subjekt durch sinnvolle geistige Akte objektive Wertgebilde herausgestaltet, die dann auch für andere da sind, von ihnen verstanden, genossen und fortgebildet werden können. Bei ihm also geht

die Bewegung der Tätigkeit vom Subjekt zum Objekt. Der Erzieher hingegen ist seinerseits erfüllt von der Liebe zu den bereits gestalteten objektiven Geisteswerten, auch wenn er selbst gar kein Schöpfer sein sollte, und er ist bestrebt, diese objektiven Werte in subjektives seelisches Leben und Erleben zurückzuverwandeln. Bei ihm also geht die Bewegung vom Objektiven zum Subjekt. Er möchte Werte in Seelen einpflanzen, er möchte sie in werdenden Menschen zum adäquaten Erleben bringen.

Das Leben der Kultur vollzieht sich in zwei gleich wichtigen, aber sachlich verschiedenen Tätigkeiten: im Kulturschaffen, vermöge dessen die geistige Welt immer neue Jahresringe ansetzt, und in der Kulturfortpflanzung, durch die der Kreislauf frischen Saftes in ihr aufrechterhalten wird. Diese Fortpflanzung der Kultur, die auf dem Lebendigerhalten des bereits Erarbeiteten in den werdenden Geistern beruht, nennen wir Erziehung.

Aber wir würden diesen Ausdruck noch nicht anwenden, solange es sich nur um die Überlieferung dieser oder jener einzelnen Kulturschöpfung handelte. Sonst wäre jede Aufführung eines Dramas schon Erziehung, weil sie die Absicht des Dichters empfänglichen Seelen näherbringt. Die Erziehung geht noch weiter in die Tiefen der Seelen zurück: sie will sie erst empfänglich machen. Und zwar nicht nur für diese oder jene Einzelheit, sondern für den totalen Sinn und die ethische Gesamtaufgabe des geistigen Lebens überhaupt. Erziehung ist also der von einer gebenden Liebe zu der Seele des anderen getragene Wille, ihre totale Wertempfänglichkeit und Wertgestaltungsfähigkeit von innen heraus zu entfalten.

In dieser Begriffsbestimmung sind inhaltlich sehr wichtige Entscheidungen über das Wesen der Erziehung enthalten. Es liegt in ihr: 1. daß die seelische Entwicklung allein von den Werten aus beeinflußt werden kann, nicht von der bloßen Gesetzlichkeit eines Sachgebietes als solchen: 2. daß alle wahre Erziehung in der formalen Bildung ihren Mittelpunkt hat, in der Kraftbildung, nicht in der Stoffübermittelung; 3. daß sie (in dem hier innegehaltenen Sprachgebrauch) immer von einem religiösen Geist erfüllt sein wird, weil sie auf das Ganze der Seele und auf ihre Stellung zum ganzen Leben gerichtet ist.

Man darf jedoch die Behauptung, daß die Erziehung die Richtung vom objektiven Wert zur subjektiven Wertempfänglichkeit

und Wertfähigkeit einschlage, nicht so verstehen, als ob ihre Aufgabe nur die Übertragung des historisch gegebenen objektiven Kulturbesitzes von der älteren auf die jüngere Generation sei. Gewiß muß sie zum Verständnis der objektiven, historisch gegebenen Kultur emporbilden, aber nicht immer zu ihrer Billigung.[1]) Vielmehr ist der Durchgang durch die gegebene Kultur in der Erziehung immer nur ein Mittel. um den echten Kulturwillen überhaupt zu wecken. Wir haben im ersten Kapitel dieses Buches zwei Bedeutungen des objektiven Geistes unterschieden: Man kann darunter den historisch gegebenen, vom Einzelnen unabhängigen Kulturbestand mit seinem echten Wertgehalt und seinen Wertwidrigkeiten verstehen; man kann aber auch an den objektiven Geist im kritischen Sinne, an die Kulturidee denken, die wir kurz den normativen Geist nannten. In der Erziehung kann es nicht bloß auf die Einführung in das Verständnis der gegebenen Kultur ankommen. Dann wäre sie ja nur ein Mittel, die bestehenden Verhältnisse mit ihren Mängeln und begrenzten Vorzügen zu verewigen. Sondern für die wahre Erziehung ist dies alles nur ein Übungsstoff, um daran in der werdenden Seele den vorwärtstreibenden Willen zum echten Wert zu entbinden. Nicht einfach Wahrheiten sollen überliefert werden, sondern der Wille zur Wahrheit selbst soll gestärkt und bewußt werden, nicht bestehende Techniken sind einzuüben, sondern das technische Können und Suchen soll freigelegt werden; nicht bloße Staatstreue ist das Ziel, sondern das fortbildende Staatsethos, der Wille zum wahren und gerechten Staat usw. Oder alles mit einem Wort: es kommt nicht darauf an, einen fertigen Sinn des Lebens und der Kultur zu übermitteln, sondern darauf, daß das reine, unbestochene Suchen nach dem höchsten Sinn zu einer Ehrfurcht in der sich entfaltenden Seele werde. —

Aber wir haben hier nicht ein System der Pädagogik zu entwickeln, sondern unser Ziel ist die Feststellung der eigentümlichen Lebensform des Erziehers. Aus den vorstehenden Erwägungen folgt, daß es sich bei ihm nicht so sehr um eine besondere Synthese aus einzelnen Kulturmotiven handelt, als um eine spezifische Richtung, in der ihr Sinn für seine Lebensstruktur produktiv wird.

---

[1]) Manche Kreise der heutigen Jugendbewegung scheinen auf dem Standpunkt zu stehen: „Ich kenne die Kultur nicht, aber ich mißbillige sie."



Zunächst steht fest, daß er dem sozialen Typus als eine Spielart zuzuzählen ist.[1]) Seine Liebe aber hat eine doppelte Richtung: sie gilt der werdenden Seele und ihren noch unentfalteten Wertmöglichkeiten, sie gilt aber zugleich dem objektiven Sinn und Wert des Lebens, den er aus diesen Möglichkeiten entbinden möchte. Die Werte, die er über sich selbst findet, möchte er aus dem Schoß der sich bildenden jugendlichen Seele noch reiner und reicher befreien. In diesem Glauben an die Kraft und Reinheit der Jugend liegt oft etwas Erotisches. Nur ist dies alles in seiner Geistesart nicht so geteilt, wie es hier auseinandergelegt werden mußte. Vielmehr sieht er in den echten objektiven Werten unmittelbar Bildungskräfte, an denen der Mensch wachsen kann, und in der Seele sieht und weckt er die Sehnsucht nach diesen Werten. Der Reichtum der Jugend ist doch noch eine Armut an reifen Werten, und der Reichtum dieser Werte ist wieder eine Armut an Jugend und Leben. Das ist die Antinomie von Bedürfen und Besitzen, die sich in seiner Seele abspielt und aus der sein eigentümlicher geistiger Zeugungsprozeß hervorgeht. Denn mit dem Zeugen noch mehr als mit dem Bilden verdient der pädagogische Vorgang verglichen zu werden, da ja der Empfangende zuletzt doch selbst gebären muß.

Wie jeder der hier entwickelten Typen irgendwann einmal in der Menschengeschichte zu reiner Darstellung gelangt ist, so fehlt es auch für diesen nicht an dem ewigen Urbild: In Sokrates ist das pädagogische Genie vom Himmel zur Erde gestiegen, und niemand versteht ihn, der seine Seele anderwärts suchen möchte als zwischen der Liebe zur werdenden Seele und dem Göttlichen, das er in ihr ahnte und dem er heraushalf.[2]) Dieses Göttliche aber umspannt den ganzen Umkreis echter Werte, die in die ethische Gestalt des Lebens einzutreten vermögen: Wissen und Schönheit und Gerechtigkeit, und so zuletzt Eudämonie im höheren Sinne. Plato hat diesen Kosmos der Werte entfaltet dargestellt,

---

[1]) Vgl. hierüber die schönen Ausführungen von Kerschensteiner: „Die Seele des Erziehers und das Problem der Lehrerbildung", Leipzig 1921.

[2]) Dabei ist es für sein Verfahren entscheidend, daß er nur eine Bewegung in der jugendlichen Seele einleitete, gleichsam nur den elektrischen Funken in sie hineinwarf. Dann überließ er den jungen Menschen der fortzeugenden Kraft dieses Prozesses, und es scheint, als ob er zu denen nicht zurückgekehrt sei, die sich dann nicht als gebärungsfähig erwiesen.

wie sie ansteigen bis zu jenem Wahren und Schönen und Guten selbst, dem jeder Eros aus der sinnlichen Fülle der erscheinenden Welt entgegenstrebt, um teilzuhaben an dem, was allein reich und gottähnlich macht.

Auch der pädagogische Genius hat seine mannigfaltigen Erscheinungsformen, die ich hier nur berühre, weil der Gegenstand später eine selbständige und tieferdringende Behandlung erfordert. Vor allem ist der Unterschied zwischen dem erotischen Typus und dem rein sozialen zu beachten. Der erste, den Plato unnachahmlich geschildert hat, wurzelt in der Jugendlichkeit des Lebens selber und zeigt die stärkste idealbildende Kraft, die es gibt. Aber er bleibt meist aristokratisch individualisiert und geht an dem Leben in seinen verhüllten, bedürftigsten und sehnsüchtigsten Formen vorüber. Wenn er sich nicht in späteren Jahren mehr und mehr dem sozialen Typus nähert, so erlahmt seine Kraft, und er verflacht zu einer bloßen Manier. Selbst Sokrates-Plato gelangte, von der Seherin Diotima geführt, nur bis zur Schönheit aller Seelen. Der wahre Liebesgeist aber erhob sich in Pestalozzi auch zu jener liebevollen Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist. — Ferner muß man unterscheiden die Pädagogen, die Menschen zeugen nach ihrem Bilde, d. h. die ihre Wertwelt den Werdenden bewußt oder durch die suggestive Kraft ihres Wesens aufprägen, und den anderen Typus von umfassender Weite des Verstehens, der jeden nur in seiner (des anderen) Natur weiterführen möchte, damit er zuletzt sich selbst, den idealen Menschen in sich selber finde. Auch hier scheint mir die letztere Natur höher zu stehen, weil sie das Leben in noch tieferen Zusammenhängen erfaßt. Denn jede positive Individualität ist unmittelbar zu Gott.

Bisher war die Rede von solchen Verflechtungen der ursprünglichen Geistesmotive, die auch als objektive Kulturgebiete eine relative Selbständigkeit haben und schon deshalb am deutlichsten ins Auge fallen: von Technik, Recht und Erziehung. Aber wir wissen, daß in der Kultur alles miteinander verwachsen und verwoben ist, und daß alle Kulturgebiete in der historischen Wirklichkeit unlösbar ineinander verlagert sind, wie ja auch erst in der sinnvollen Beziehung aller aufeinander der Sinn der Kultur sich dem persönlichen Erleben auftut.

Auch in dem Menschen also, der Kultur erlebt oder schafft, muß eine solche Verwebung sein, und nur weil jede der geistigen Saiten in ihm irgendwie anklingt, hat er selbst teil an dem überindividuellen Reich des Sinnes. Aber er sieht dieses Reich nur in einer individuellen Perspektive. Er hat selbst seinen spezifischen Erlebnismittelpunkt, und durch seine Erlebnis- und Aktstruktur ist die persönliche Gleichung bedingt, die man nicht nur dann in Ansatz bringen muß, wenn er der geistigen Welt als theoretischer Beschauer gegenübersteht, sondern auch, wenn er handelt und Stellung nimmt. Das ist der Sinn aller vorangegangenen Erörterungen. Es ist darüber nichts hinzuzufügen.

Wir erinnern uns aber der ersten Sätze dieser Schrift. Wenn wir die Mannigfaltigkeit der geistigen Aktionen und Reaktionen eines Subjektes auf eine individuelle (in Typen erfaßte) Struktur seines Geistes zurückführen, so ist dies immer eine theoretische Rationalisierung. Es liegt darin der Versuch, zu jener Mannigfaltigkeit ein Gesetz zu konstruieren, das in die Vielheit Zusammenhang und Sinn hineinbringt. Eine individuelle Seelenstruktur ist also (vorläufig) nicht mehr als das Schema der Begreifbarkeit, das wir den Erscheinungen unterschieben. Wer aber von der Fülle lebendiger Erscheinungen auch nur eine entfernte Vorstellung hat, weiß, daß die Umrißlinien der wirklichen Menschen überall über das einfache Schema hinausschießen, daß die Proportionen sich mannigfach verschieben, ja daß es Menschen gibt, die ausgesprochen strukturlos erscheinen. In diesem Urteil spiegelt sich zunächst nur die Ratlosigkeit der Wissenschaft. Vielleicht gelingt es späteren Stufen ihrer Entwicklung, das anscheinend ganz Regellose als hochgradige Komplikation einfacher, sinnvoller und durchsichtiger Zusammenhänge aufzuweisen.

Auf diesem Wege gehen wir nur noch einen Schritt. Wäre die Seelenstruktur schon mehr als ein Auffassungsschema, so hätte es große Bedenken, zu behaupten, daß sich in ein und demselben Subjekt zwei verschiedene Strukturen kreuzen könnten. Die poetische Sprache des Lebens nimmt keinen Anstoß daran, von „zwei Seelen in einer Brust" zu reden.[1]) Wenn wir es als selbstverständlich ansehen, daß der Mensch — abgesehen von den pathologischen Erscheinungen der Persönlichkeitsspaltung (bei denen

[1]) Vgl. z. B. K. Groos, Bismarck im eigenen Urteil. Stuttgart 1920.

übrigens doch immer dem „Doppelich“ ein dritter einheitlicher und übergeordneter Beobachter im „Ich“ gegenübersteht)[1] — alle seine Erlebnisse auf ein und dasselbe Erlebniszentrum bezieht, so kann dies nur ein bildlicher Ausdruck sein für widerstreitende Sinntendenzen, die in diesem Erlebnisganzen auftreten. Wie im ersten Abschnitt (I, 6) die verschiedenen Bedeutungen des Ich auseinandergehalten wurden, obwohl doch der Mensch nur ein Ich haben kann, so muß hier beachtet werden, daß Einheit des Ich verschiedene Bedeutungen oder besser: verschiedene Grade haben kann. Die niederste Bedeutung wäre die Zugehörigkeit zu der bloßen Selbstwahrnehmung, der dann die dem Sinne nach widersprechendsten, chaotisch durcheinandergewirrten Erlebnisse gegeben sein mögen. Die höchste Einheit des Ich aber läge in dem religiös-ethischen Ich, dem Königsich,[2]) das alle seine Erlebnisse auch inhaltlich auf einen höchsten, sinngebenden Leitwert des Daseins bezieht. Dazwischen liegen viele Stufen. Man kann sich denken, daß ein und derselbe Mensch in den ihm zugehörigen Erlebnissen zwei (oder mehr) vorherrschende Wertrichtungen findet, die ihn über seine Bestimmung nicht zur Klarheit kommen lassen, sondern ihn nach zwei (oder mehr) Seiten auseinanderzerren.

Wir lassen das ethische Problem, das sich hier auftut, beiseite, und wenden die Methoden unsrer geisteswissenschaftlichen Psychologie auf diesen Fall an, wobei wir der Einfachheit wegen annehmen wollen, daß nur zwei vorherrschende Wertrichtungen in einem und demselben Subjekt miteinander ringen. Wir würden dann unter bildlicher Verwendung unseres Erkenntnisschemas sagen können, daß hier zwei Strukturen ineinander verlagert seien. Die Voraussetzung ist dabei allerdings, daß es sich nicht um jenen ästhetischen Typus (den Impressionisten) handelt, der von jedem Eindruck in Gefühlsschwingungen versetzt wird, sondern um klar ausgeprägte Wertrichtungen, die in der oben durchgeführten Weise auch auf die sekundären Werte strukturell zurückwirken. Ein solcher Mensch lebt dann dauernd in der Bewegung zwischen zwei Ichkreisen und zwischen zwei Gegenstandsschichten. Er faßt das Leben durch zwei verschiedene Organe. Aber es ist klar, daß

[1]) Vgl. K. Oesterreich, Die Phänomenologie des Ich, Leipzig 1910.

[2]) Vgl. den bekannten Roman „Der Golem“ von Meyrink, der von der Psychoanalyse beeinflußt ist und dessen Gehalt tiefer geht, als die meisten seiner zahlreichen Leser gemerkt zu haben scheinen.

keine der beiden Sinnrichtungen unter diesen Bedingungen ganz zur Entwicklung kommen wird.

Man kennt z. B. die ästhetischen Naturen, denen bei jedem ästhetischen Genuß der theoretische Analytiker über die Schulter sieht, oder denen jede Unbefangenheit der harmonischen Selbstdarstellung durch einen dazwischentretenden Akt der theoretischen Selbstbeobachtung zerstört wird. Schiller hat etwas von dieser Anlage gehabt, und sie wurde in seiner philosophischen Epoche geradezu verhängnisvoll stark. Schon Humboldt hat ihn selbst darauf aufmerksam gemacht: „Was den Dichter und Philosophen sonst so gänzlich voneinander trennt, der große Unterschied zwischen der Wahrheit der Wirklichkeit, der vollständigen Individualität, und der Wahrheit der Idee, der einfachen Notwendigkeit, dieser Unterschied ist gleichsam für Sie aufgehoben, und ich kann es mir nicht anders als aus einer solchen Fülle der geistigen Kraft erklären, daß dieselbe vom Mangel an Wesenheit in der Wirklichkeit zur Idee, und von der Armut der Idee zur Wirklichkeit zurückgetrieben wird.“ [1])

Schon früher streiften wir die Erscheinung des Romantikers auf dem Throne, dessen Machtwille immer wieder von den Bildern seiner Phantasie irregeleitet wird, der aber auch im Reiche der Form versagen würde, weil er nur aus seiner Souveränität die Gegenstände ästhetischer Berauschung schöpft. In ähnlicher Weise kann der reine Forschergeist von einem immer wieder aufwallenden religiösen Gemütsbedürfnis durchkreuzt werden, ohne daß es je zu einer lebensfähigen Synthese von beiden käme. Es gibt Naturen des praktischen Lebens, in denen zwischen Absicht und Vollbringen eine verhängnisvolle Neigung zum Theoretisieren tritt, die mehr verdirbt, als aufklärt. Es sind nicht nur Frauen, die zwischen Liebe und Erotik schwanken, und die dadurch in den tragischen Gegensatz zwischen Treue und ästhetischer Beweglichkeit verstrickt werden. In der „Jungfrau von Orleans“ bricht die weibliche Struktur der Seele durch den kriegerischen Willen hindurch, der ihre Bestimmung geworden war, und die einst unüberwindliche Persönlichkeit zerschellt an dieser inneren Zerklüftung. Endlich: wenn der Forscher in die Tiefen der religiösen Gewißheit hinab-

[1]) Briefwechsel zwischen Schiller und W. v. Humboldt, hrsg. von A. Leitzmann, 3. Aufl. Stuttgart 1900, S. 67. Vgl. mein Buch: Wilhelm v. Humboldt und die Humanitätsidee, S. 394.

leuchtet, so entsteht ein „Oder“ in der Seele, das sie auseinandersprengt.

Gemeinsam ist all diesen Erscheinungen im Gegensatz zu den im ersten Teil dieses Kapitels behandelten, daß die Synthese nicht gelingt, sondern daß die Tragik eines unausgeglichenen Lebenswiderspruches bleibt. Aber auch derartige Tragödien des Charakters können ihre erweckende und erlösende Kraft haben, besonders, wenn die eine, zeitweise zurückgedrängte Struktur eines Tages katastrophisch durch die übergelagerte hindurchbricht und sich Raum schafft. Dieser Kampf der Wertgegensätze ist es eigentlich, was der antithetischen Dialektik Hegels zugrunde liegt. Nicht Begriffe kämpfen hier ihren logischen Kampf miteinander, sondern wertbestimmte Strukturen, Strukturen der Geschichtsepochen wie Strukturen der Persönlichkeit. Das zeitweise Unterdrückte verlangt nach seinem religiösen Lebensrecht. Der Strom der Lebenskräfte erträgt es nicht, immer nur in der einen, einmal ausgegrabenen Flutrinne zu laufen. Die hinter jeder Einseitigkeit liegende göttliche Totalität des Lebens strömt über und sucht sich neue Bahnen.

So brach in dem Rousseau der literarischen und ästhetischen Aufklärung der alte Träumer von Les Charmettes hervor, kam aber nur zu einer halben Erweckung, deren Energie wiederum bloß literarisch verpuffte. In Kant durchbricht das Freiheitsbewußtsein der Persönlichkeit das ganze festgefügte positive Erkenntnisgebäude, und niemals ist es seiner systematischen Kunst gelungen, die Bruchstellen dieses Risses unsichtbar zu machen. Tolstoi ist von der ästhetischen Welt nie frei geworden, die der erwachte religiöse Prophet in ihm verwarf. Ähnlich bei Kierkegaard (s. oben). Wie viele haben sich ungelebte Sehnsuchten mindestens vom Herzen geschrieben! Wie viele sind aus der Theorie geflüchtet, um nur einmal in ihrem Leben etwas tun zu dürfen. Bei wie vielen endet der ästhetische Enthusiasmus in einer stoisch-rationalen Selbstbegrenzung!

Aber man darf diese tragischen Doppelstrukturen nicht mit den ganz andersartigen Erscheinungen verwechseln, die darauf beruhen, daß sich ein Mensch von fester, meist einseitiger Lebensbestimmung eine zweite kleine Welt schafft, in die er flüchtet, um für die andere, eigentliche wieder Kraft zu sammeln. So hat Bismarck neben der Welt der großen Machtgegensätze seine naive Religiosität gehabt, die doch so aussieht, als ob sie nur eine unschöpferische Stelle seines Inneren freundlich überkleiden sollte.

Andere haben die Natur, ein Gärtchen, einen Kanarienvogel; andere eine stille Liebe, oder ein geheimes Studium, in dem sie sich ohne Ehrgeiz Arbeiten hingeben, die nie vollendet werden sollen. Hier ist überall deutlich, daß diese Menschen in jener zweiten Welt nicht eigentlich leben, sondern nur in ihr spazieren gehen, und deshalb kann es zu tragischen Konflikten hier nicht kommen. Aber für die Technik des Glückes, die unsere moderne Zeit so sträflich vernachlässigt, scheint es fast der fruchtbarste Rat, sich eine solche abgezweigte Welt neben der ernsten, großen zu begründen, in der man Stille findet, wenn auf der Hauptbahn des Lebens Stockungen eintreten. Es braucht nicht, wie bei Rossini, die Kochkunst zu sein. Nicht immer ist, wie bei Goethe, die tiefste organische Verbindung mit dem Hauptstamm der Persönlichkeit nachweisbar. Aber das ist ein Irrtum, daß nur das ästhetische Gebiet diese Funktion der Entspannung übe. Vielmehr scheinen gerade die stärksten Gegensätze zur zentralen Daseinsbestimmung am günstigsten zu wirken. Und so ist auch das scheinbar ganz abseits von der Seele Liegende nicht ganz unverständlich. Denn das Menschliche will nicht nur aus Zusammenhang und Übereinstimmung verstanden werden, sondern auch aus Kontrasten, da das Leben immer Bewegung ist.

---

2. Historisch bedingte Typen.

Es ist nicht möglich, das historische Problem gänzlich aus dem Zusammenhang dieser Untersuchungen auszuschalten. Sobald wir uns den Individualitäten der Wirklichkeit zuwenden und sie von unseren Typen aus zu verstehen suchen, haben wir nicht mehr den Theoretiker schlechtweg vor uns, sondern etwa den Rationalisten des 18. und den Positivisten des 19. Jahrhunderts; nicht mehr den einfachen Mystiker, sondern mittelalterliche Mystik, protestantischen Pietismus, Schleiermachers „Herrnhutertum höherer Ordnung" und neueste Künstlertheosophie; nicht mehr den Politiker überhaupt, sondern den altrömischen Rhetor, den Renaissancefürsten, den Jesuiten, den höfischen Diplomaten und den modernen Parteimann. Wir finden den ewigen Typus, bildlich gesprochen, immer in historische Erscheinungsformen eingekleidet, deren besondere Gestalt und Färbung von dem vorangehenden und umgebenden Geistesleben bestimmt ist. Er ändert sich also je nach der historischen Entwicklungsstufe, auf der er sich darstellt, und entsprechend nach der geschichtlichen Kulturumgebung, deren Einflüsse ihn formen und auf die er zurückwirkt. Man darf dies jedoch nicht so verstehen, als ob die historisch bedingten Erscheinungsweisen des Typus für ihn selbst Entwicklungsstufen bedeuten. Abgesehen davon, daß die Variationen sehr oft von ganz anderen Kulturgebieten her verursacht sind, als von dem Zentralgebiet des Typus selbst: ein Begriff entwickelt sich nicht, und unsere Typen sind zuletzt Allgemeinbegriffe, oder besser: Anweisungen und Gesetze zur gedanklichen Konstruktion des Anschaulichen.

Aus diesem Grunde sind manche, im Anschluß an Rickert, geneigt, das Allgemeinbegriffliche und Typische aus dem historischen Denken überhaupt auszuschließen: die Geschichte sei durch und durch singulär und könne nur mit einer besonderen, „individualisierenden" Form der Begriffsbildung erfaßt werden. Hierauf ist zu erwidern, was Rickert selbst sehr wohl gewußt und hervorgehoben hat, daß nicht nur die sog. Geschichte, sondern auch die Natur unserer

Auffassung durchgängig singuläre Erscheinungen darbietet, daß aber dies Einmalige nicht anders begriffen werden kann als durch „Komposition" von Allgemeinbegriffen zu individuellen Synthesen (die dann historische Begriffe heißen) und daß eben dies im vorliegenden Kapitel unsere Absicht sei, die Allgemeinbegriffe unserer Typen mit anderen typisch erfaßten Gebilden zu Individualbegriffen zu komponieren, die sich nicht mehr auf gedachte Gegenstände überhaupt, sondern auf Gegenstände mit einem räumlichen und zeitlichen Individualkoeffizienten beziehen. Denn alles Individuelle ist uns im wissenschaftlichen Sinne nur zugänglich auf dem Wege über das Allgemeine und Allgemeingesetzliche. Allerdings handelt es sich hier nur um Bemerkungen über den methodischen Weg; die Durchführung ist Sache der Geschichtswissenschaft selber.

Man kann der Wissenschaft nicht die Aufgabe stellen, sie solle die Singularität der Erscheinungen aus den allgemeinen Begriffen ableiten. Denn dies würde bedeuten, ihr den Sprung aus dem Gedanklichen in das reale Reich zuzumuten. Nun führt aber keine Brücke kausaler Art aus dem Begrifflichen in das tatsächlich Gegebene hinüber. Gesetz und Tatsache — das hat nach Ch. Wolff schon Windelband hervorgehoben — bleiben ewig als selbständige Gebilde nebeneinander stehen. Es ist ein hoffnungsloses Bemühen der Metaphysik, die wirkliche Welt aus der denkbaren oder aus der gedachten abzuleiten, wie es hoffnungslos ist, aus der Tatsächlichkeit als solcher die Gesetze gedanklicher Verknüpfungen zu gewinnen. Beides ist immer aufeinander bezogen, eines folgt aber nicht aus dem anderen.[1])

Man kann also höchstens die Allgemeinbegriffe (und Gesetze) durch Aufnahme immer individuellerer Bestimmungen so weit konkretisieren, daß sie auf die Mannigfaltigkeit der Tatsachen in Raum und Zeit leichter anwendbar werden. An die volle Plastik und Anschaulichkeit der Tatsache selbst kommt man auf diesem

---

[1]) Man muß streng auseinander halten das metaphysische Problem der Individuation und das ebenso metaphysische der Individualisierung (Konkretisierung). Das erste bezieht sich auf die Entstehung der Einzelseelen aus einer vorausgesetzten Weltseele oder einem ihnen zugrunde gelegten Allgeist; das zweite betrifft den Übergang vom allgemeinen Begriff durch immer höhere Grade der individuellen Bestimmtheit bis zu jener unüberschreitbaren Kluft, jenseits deren die räumlich-zeitliche, durchaus einzigartige Tatsache erscheint.

Wege nicht heran. Jedoch ergibt sich als erste Forderung, daß die „historischen“ Begriffe in viel höherem Maße individualisiert sein müssen, als jene geistigen Urbegriffe vom Menschen, die wir als die grundlegenden Lebensformen bezeichnet haben. —

Eine ganz andere Frage, nämlich eine durchaus historische oder Tatsachenfrage ist nun die nach dem wechselnden Grade der seelischen Gleichartigkeit oder Verschiedenartigkeit der Menschen in der geschichtlichen Entwicklung. Sie ist nicht etwa gleichbedeutend mit der (zeitlosen) Differenzierung des allgemeinen Begriffs in immer spezialisiertere Begriffe (wie Hegel fälschlich angenommen hat). Sondern hier handelt es sich zunächst um einen zeitlichen Vorgang und den historischen Befund, dann erst um die Form der Begriffsbildung, die das Wesen und die Wesenszusammenhänge in diesen Wirklichkeiten zu erfassen geeignet ist.

Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie haben die Ursachen aufzusuchen, die die Tendenz zur Differenzierung des Seelenlebens in sich und zur gesellschaftlichen Differenzierung der Menschen gegeneinander erklären. Es ist nur eine vorläufige Konstruktion, wenn wir behaupten, daß aus der geschlossenen Einheit des religiösen Lebenssinnes eine immer größere Verselbständigung der einzelnen Sinnrichtungen hervorgehe, daß die Menschen, hineingeflochten in verschiedene, sie beherrschende objektive Kulturgebiete, innerlich immer spezialisierter werden und also auch in gesellschaftlicher Hinsicht immer stärker voneinander abweichen. Aber diesen „Entwicklungstendenzen“ stehen auf der anderen Seite im Bewußtsein der jeweils Lebenden „Entwicklungsnormen“ gegenüber, die eine neue Synthese der Werte, eine persönliche und gesellschaftliche Zusammenfassung der Leistungen zur Sinneinheit fordern. Beide Male scheint eine Gesetzlichkeit des Wertens vorzuliegen. Aber im ersten Fall eine psychologische, im zweiten eine ethische, normative, die als eine Sekundärfunktion auch im nachbildenden Bewußtsein des Historikers nicht ganz auszuschalten ist. Auf dieser Verbindung von Differenzierung der Werte und Wertsynthesen beruhen die geistigen Entwicklungsvorgänge. Von ihrer Formulierung in eigentlichen Entwicklungsgesetzen sind wir noch weit entfernt. Die Spannung zwischen der Tendenz der einzelnen Wertrichtungen, sich selbst unbegrenzt als normativ zu setzen, und der Norm, dieses Auseinanderstreben zu einem konkreten ethischen Wertsystem zu gestalten, ist ein Hinweis auf zwei

Arten der Gesetzlichkeit. Die eine gehört in die Entwicklungspsychologie, die andere in das noch ganz unerforschte Gebiet der Entwicklung von Geltungen (womit natürlich nur tatsächlich-gesellschaftliche, nicht rein ideale Geltungen gemeint sein können).

Zu dem Vorgang der Differenzierung und Integrierung aber gesellt sich als weiteres historisches Moment die Summierung der Wirkungen im geistigen Leben. Das gesellschaftliche Zusammenwirken und die Folge der menschlichen Generationen erzeugt im Lauf der Geschichte objektive Wertgebilde, die über die sinngebende und sinnerfüllende Kraft des eingeordneten Individuums weit hinausgehen. Gerade hierdurch aber empfängt das Individuum seine historische Stellung (in Raum und Zeit) und seine Bedingtheit durch objektive Geistesmächte. Die historisch-tatsächliche Individualisierung kann also in dreifacher Hinsicht verfolgt werden: (A) an den objektiven Kulturgebieten, (B) am Kulturgehalt, der dem Individuum selbst innewohnt, und (C) im Hinblick auf die Entwicklungstypik ganzer Kulturen, soweit sie unserem historischen Blick abgeschlossen zugänglich sind.

A. Unter den Objektivationen des Geistes verstehe ich die im Lauf der menschlichen Geschichte gesellschaftlich erarbeiteten, vom Einzelich losgelösten geistigen Leistungen und Gebilde, deren Ineinanderwirken dem Einzelbewußtsein als eine historisch gegebene Kultur gegenübersteht.

Sie sind jedoch nicht in dem Sinne objektiv, daß sie unabhängig von aller subjektiven Tätigkeit leben und sich fortentwickeln könnten. Vielmehr müssen sie als das Produkt von aufbauenden Akten zahlloser Subjekte angesehen werden, vermöge deren die Natur oder die an ihr gewonnene Vorstellungswelt in der Richtung auf sinnvolle (wertbestimmte) Lebensgestaltung organisiert wird. Sie wirken daher in der Regel auf den ihr Eingeordneten, ihren Einflüssen Unterworfenen in der Form wertbestimmter Erlebnisse zurück und werden auf die Dauer nur durch solche Aktualisierung im Erleben aufrecht erhalten. Die Gliederung der Gesamtkultur kann nur nach Maßgabe der Funktionen erfolgen, für die jeweilig eine spezifische Wertrichtung als das leitende Prinzip anzusetzen ist. Jedoch sind alle diese Sonderleistungen und Sondergebiete der Kultur auf einen Totalzusammenhang, ihr Teilsinn auf einen letzten und höchsten Gesamtsinn zu beziehen. Beides, Teilsinn und Gesamtsinn, kann wieder nur in einem Einzelgeist erfahren werden,

der sich durch allseitige Besinnung auf die Stufe eines Kulturbewußtseins und eines historischen Bewußtseins erhoben hat.

Wenn es so ist, daß die objektive Kultur die im Einzelsubjekt enthaltenen Sinnrichtungen nur spiegelt und objektiviert, so entsteht die Frage, woher die auffallenden Wertkonflikte stammen, die zwischen den ethischen Wertforderungen des Einzelnen und dem gegebenen historischen Kulturbestand ausbrechen. Ich lasse die andere Frage nach den Ursachen der Differenz zwischen den bloß subjektiven Werten des Einzelnen und dem von der Kultur objektivierten Wertbestand hier beiseite und beschränke mich auf diejenigen sinngebenden und sinnerfüllenden Akte des Subjektes, die dem normativen Wertgesetz jeweils gemäß sind. Trotz dieser weitgehenden Voraussetzung bleibt die Differenz zwischen dem Wertgehalt des Subjektes und der objektiven historischen Kultur als unbestreitbare Tatsache bestehen.[1])

Zur Erklärung dieser Tatsache genügt es nicht, auf den Umstand zu verweisen, daß die objektive Kultur immer gesellschaftlich verursacht sei, während der Einzelne nur für seinen Lebenssinn aufzukommen habe. Gewiß, die Kultur wächst historisch einmal durch die Summierung zahlloser gleichgerichteter Geistesakte, und andererseits durch die Wechselwirkung dieser Geistesakte zwischen zahllosen Individuen. Bedingung für das Nachwirken solcher Akte ist im Einzelnen das individuelle Gedächtnis, in der Kultur die Sprache[2]) und die Tradition. Es gibt Kulturgebiete, in denen das gleichsinnige Zusammenwirken und Wechselwirken den intendierten objektiven Niederschlag in der Regel erhöht — z. B. in Wissenschaft, Kunst und

---

[1]) Vgl. Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, Logos, Bd. II.

[2]) Von der Sprache als einem geistigen Phänomen auf physiologischer und physikalischer Grundlage ist in unseren Erörterungen nirgends die Rede gewesen. Mir scheint aber, daß man auch in ihr die Grundmotive des Geistes wiederfinden könne. Der theoretische und der ästhetische Faktor sind immer beachtet worden. Auch der Gesichtspunkt ihrer sozialen Zweckmäßigkeit (Nützlichkeit) im Verkehr und der Anteil des ökonomischen Prinzips spielt in der Sprachphilosophie eine Rolle. Seltener ist man auf das Herrschaftsmoment (die soziologisch bedingte Aufnötigung bestimmter Sprachformungen und die in der Sprache niedergelegten Willensentscheidungen einer Gruppe) eingegangen. Endlich kommt auch das religiöse Moment als sprachbildender Faktor in Frage, und zwar besonders auf primitiven Kulturstufen. Man denke daran, daß noch der λόγος ursprünglich nicht die Vernunft, sondern das Sprechen Gottes im Menschen und in der Welt — eine Art Offenbarung — bedeutet. Vgl. Hamanns Sprachphilosophie.

Religion; es gibt jedoch auch andere, in denen das reale Individuum mit seiner Lebenserhaltung und durchsetzung eine so große Rolle spielt, daß der gesellschaftliche Niederschlag nicht bloß Gleichsinn, sondern auch Gegensinn erzeugt. Dies gilt vor allem für das wirtschaftliche und das politische Gebiet. Zu ihnen gehört der Wettbewerbcharakter strukturell so notwendig, daß in der objektiven Wirtschaft und Politik immer Gegenbewegungen und Konflikte erzeugt werden müssen, mag daran auch mehr der begrenzte Güterspielraum und Lebensspielraum als gerade der menschliche Wille schuld sein. Der gegenständliche Wille kann auf das Gleiche gerichtet sein — Karl V. und Franz I. wollen beide z. B. dasselbe haben, nämlich Mailand — aber der Sinn dieser beiden Akte ist doch ein Gegensinn; denn während man geistige Güter gemeinsam besitzen kann, sind verbrauchbare Güter und Machtsphären immer nur individuell zu besitzen (was von mancher Spielart des Kommunismus anscheinend vergessen wird). Schon in der so entstehenden Konkurrenz der wirtschaftlichen und politischen Kräfte liegt eine Ursache dafür, daß die gesellschaftliche Kulturarbeit nicht nur den individuellen Wertwillen unterstützt, sondern ihm unter Umständen auch Schranken setzt; und weiter eine Ursache dafür, daß die objektiven Kulturverhältnisse sich wandeln. Diesen Faktor: die ungesellige Geselligkeit, den Antagonismus der Leidenschaften, hat Kant zum Hebel der g a n z e n Geschichte machen wollen. Er ist in der Tat e i n Hebel der Bewegung, aber lange nicht der einzige und der wichtigste. Mindestens muß er in einem umfassenderen Zusammenhang betrachtet werden. Denn es wäre immer noch denkbar, die Maßlosigkeit wirtschaftlicher und politischer Triebe durch gesellschaftliche Verbindung und eine klug berechnete „Rechtsordnung auf Gegenseitigkeit" einzuschränken.

In Wahrheit greift aber der Antagonismus der Wertrichtungen viel tiefer, als es nach diesen Andeutungen der Fall zu sein scheint. Er waltet nicht nur zwischen den wertwollenden Individuen, sondern er waltet, wie unsere ganze Untersuchung gezeigt hat, auch zwischen den Wertrichtungen selbst. Obwohl sie alle aus der Einheit des Lebens entsprungen sind und mindestens in der Einzelseele notwendig wieder zur Einheit des Lebenssinnes zurückstreben, lebt in jeder von ihnen eine Art Unersättlichkeit, die gern sich selbst absolut setzen und ihre spezifische Forderung restlos verwirklichen möchte. Nicht nur das Leben als Ganzes hat einen unendlichen

Trieb in sich, sondern auch jede Seite des Lebens, die einer spezifischen Wertrichtung dient. Das Erkenntnisstreben ist unendlich, das Schönheitsstreben, der Durst nach Liebe, der Hunger nach Macht und Besitz.

Unsere „Lebensformen“ sind ja nichts anderes als gedanklich entworfene Strukturen des individuellen Bewußtseins, die sich ergeben, wenn ein Wert im Einzelleben als der beherrschende gesetzt wird. Wir haben verfolgt, wie sich danach die Individualitäten typisch differenzieren, manchmal bis zur großartigen Einseitigkeit, aber ebenso oft bis zur Lebensunfähigkeit, weil die Erlösung, die ersehnt wird, nicht auf dem Wege einer begrenzten Daseinsrichtung zu erreichen ist.

Dasselbe Spiel wiederholt sich vergrößert und verändert in der objektiven Kultur. In jedem ihrer Gebiete, wenn es als objektive Macht im Bewußtsein zu wirken beginnt, liegt die zunehmende Tendenz, sich so zu verselbständigen, daß gerade seine Höchstleistung in einseitiger Weise erreicht wird. So entsteht die Differenzierung der Kultur in Arbeitsgebiete, die nichts anderes kennen als gerade ihren einseitigen Wert. Die Wissenschaft will „Selbstzweck“ sein, d. h. durch nichts anderes bestimmt als durch das Gesetz objektiver Wahrheit; die Kunst will reine Kunst sein, ohne nach ihren Verpflichtungen gegenüber den anderen Lebensseiten zu fragen (L'art pour l'art); die Wirtschaft hat eine ungezähmte Lust nach Steigerung der Produktion und des Ertrages in sich. Die Gemeinschaft möchte sich, ihrem eigenen Geist überlassen, über die ganze Menschheit ausbreiten, während der Staat wieder nach gerade seiner ausschließlichen Herrschaft trachtet. Ja selbst die Religion hat unter bestimmten Bedingungen das Bestreben, sich auf ihr eigenstes Gesetz zu besinnen und sich von allen Bestandteilen freizumachen, die aus anderen Provinzen des Geistes herstammen.

Die Differenzierungstendenz ist in den verschiedenen historischen Epochen nicht immer gleich stark. Den Grad, in dem sie wirksam wird, zu untersuchen, ist Aufgabe der konkreten Geschichte, die nicht durch Geschichtskonstruktion ersetzt werden kann. Auch handelt es sich hier nicht um „Gesetze der Geschichte“, sondern um geistige Tendenzen, die mit der Wertstruktur des Geistes selber gesetzt sind.

Wäre die objektive Kultur ein von den individuellen Lebenseinheiten losgelöstes überindividuelles Gebilde, in dem nur das

rein sachliche Gesetz der höchsten Wahrheit, Schönheit, Produktion usw. herrschte, so ließe sich denken, daß die Differenzierung der Kulturgebiete bis ins Unendliche ginge. Dann würden auch die Menschengruppen, die dieses oder jenes Gebiet tragen, zuletzt völlig voneinander gelöst, und in jeder Menschengruppe wäre nur noch die ganz einseitige Lebensform vertreten, die dem beherrschenden Wert des betreffenden Kulturgebietes entspräche. Eine Utopie! Denn die Kultur mag noch so viel überindividuellen Gehalt in sich aufgeschichtet haben, sie lebt doch nur durch das Bewußtsein der einzelnen Menschen hindurch, die sie tragen. Diese Menschen aber sind bei aller denkbaren Einseitigkeit noch immer ganze Menschen, in denen keine Seite des Lebens völlig ausfallen könnte. Jede einseitige Kraftentwicklung hat hier die Tendenz, entweder schon in dem gleichen Menschen oder in seiner Umgebung die ergänzenden und bislang verkümmerten Kräfte zu besonderer Regsamkeit wachzurufen. Die einseitigen Lebensformen sind Seltenheiten; sie gedeihen auf den Höhen einer stark differenzierten Kultur. Aber schon in jedem einzelnen Durchschnittsmenschen, den eine äußere Nötigung nach einer einzelnen Seite zieht, entsteht die Sehnsucht nach Ausgleich; und noch viel mehr in einer Gesellschaft, deren Bestand durch solche einseitigen Individualitätskulturen bedroht wird. Insofern also eine historisch gegebene objektive Kultur auf lebendige Einzelmenschen und auf eine ganze Gesellschaft von Lebenden zurückwirkt, entsteht dort über den Einzelnormen die von uns als ethisch bezeichnete Totalnorm, die neue Zusammenfassungen des Differenzierten fordert.

Das Ergebnis der Spezialisierung soll nicht ganz rückgängig gemacht werden, aber es soll mit den anderen Wertgebieten des Lebens wieder sinnvoll zu Gesamtleistungen verbunden werden. Hegel in seiner Sprache würde sagen: es soll aufgehoben werden, wobei ihm die Dreideutigkeit des Wortes als „Bewahren, Beseitigen und Emporheben“ zustatten kommt. Der Schauplatz eines solchen Kulturerlebens ist immer die Einzelseele, wenn auch die gesellschaftlich gebundene und bestimmte. Die ihr von außen und innen zugleich kommende Forderung nach einer höheren Synthese der Kulturmomente in einer Lebensform, die die frühere Stufe überbietet, trägt für dieses Bewußtsein immer den Charakter einer ethischen Forderung, einer sittlichen Totalnorm des Lebens. Es handelt sich also hier nicht um bloß mechanische Anpassungen

an einmal bestehende geistige Lebensbedingungen, sondern um normativ geleitetes Schöpfertum. Damit stimmt überein, daß im Gegensatz zu jeder Naturgesetzlichkeit, die immer eindeutig sagt, was geschehen muß, in einer solchen geistigen Situation verschiedene Richtungen der Wertentscheidung denkbar sind: die ethische Synthese,[1]) die Schaffung eines neuen geschlossenen Lebens- und Kultursinnes, gelingt, oder sie gelingt nicht. Im ersten Fall reden wir von Entwicklung, im zweiten von Verfall. Das Entwicklungsgesetz in der Geschichte ist also kein einfaches Gesetz des Geschehens — dann müßte ja die Geschichte in undurchbrochenen Entwicklungen fortschreiten —, sondern ein Gesetz des Sollens, dem aber nicht immer genügt wird.

Aufblühende Zeiten der Geschichte sind solche, denen die in der gegebenen Kulturdifferenzierung geforderte Synthese zu einem einheitlichen Kultur- und Lebenssinn gelingt; verfallende Zeiten sind solche, die die Kraft dazu nicht aufbringen, sondern in der übermäßigen Differenzierung verharren, die schon den Einzelnen unselig und also unkräftig macht, die aber vor allem das Gedeihen gesellschaftlicher Kulturarbeit an einem gemeinsamen höchsten Lebenssinn verhindert.

Obwohl für unsere Zwecke diese Andeutungen genügen, sei hinzugefügt, daß das Wort vom historischen Fortschritt vieldeutig ist. Manche denken nur an den Schritt der Zeit, und von da gesehen ist allerdings das Letzte immer das Allerneueste. Andere haben nur Fortschritte in den Teilleistungen im Auge: Lösung technischer Probleme, Aufblühen des ökonomischen Reichtums, Verfeinerung der künstlerischen Ausdrucksmittel usw. Das ist das Fortschrittsgefühl differenzierter Epochen. Aber gerade in diesen Sonderleistungen, die nicht mehr zu einem gesellschaftlichen Kulturganzen verbunden werden können, liegt in der Regel die Wurzel des Verfalls, weil jede Sonderbestrebung, unbekümmert um die anderen und den Lebenszusammenhang, bis ins Unendliche geht. Von hier aus wird auch verständlich, daß gerade die Zeitgenossen der Verfallsepochen subjektiv das Gefühl haben, unablässig weiterzuschreiten und es herrlich weit gebracht zu haben.[2]) Viel weniger

[1]) Lamprecht spricht im Anschluß an Reinkes Biologie von „seelischen Dominanten".

[2]) So wird z. B. jedes zweifelhafte Programm einer neuen Sexualethik mit der Rechtfertigung umhüllt: es müsse „ein neuer Typus Mensch" geschaffen werden.

bedenklich ist ein sich selbst bekennendes Niedergangsgefühl; denn darin liegt zugleich die Sehnsucht nach einer neuen Zusammenfassung und Erhöhung des Kulturlebens, und also unter Umständen eine Kraftquelle zur Wiedergeburt. Eschatologie und Weltuntergangsstimmung sind auch früher immer Zeichen der Umkehr gewesen. Man sollte sich daher über Spenglers Buch weniger ereifern und statt dessen die eigenen Fortschrittsgefühle ein wenig revidieren. Nur in der zugleich ethischen und religiösen Zusammenfassung aller Kulturkräfte in einen schöpferischen Gesamtwillen liegt die Gewähr, daß wir noch eine Stufe vor uns haben. Andernfalls verarmen wir an dem Reichtum unserer geistigen Zersplitterung.

Aber diese geschichtsphilosophische Entwicklungstheorie, die dem ethischen Moment der geistigen Entwicklung gerecht wird, statt die Geschichte mit den Maßstäben zu messen, die wir an einen Naturprozeß anlegen würden, ist hier nur gleichsam im Vorbeigehen berührt. Unser eigentliches Ziel ist die Einordnung der historisch bedingten Typen der Individualität in die Geistesobjektivationen einer bestimmten Stufe, die für die innere Struktur auch des Individuums von wesentlicher Bedeutung sind.

B. Wenn wir von historisch bedingten Typen der Individualität reden, so denken wir nicht notwendig an die einseitigen Lebensformen, die wir im 2. Abschnitt rein systematisch entwickelt haben. Vielmehr schweben uns zunächst Repräsentanten von ganzen historischen Geistesbewegungen vor. Dem Humanismus, Pietismus, Rationalismus entspricht dann der seelisch-geistige Typus des Humanisten, des Pietisten, des Rationalisten. Aber es fällt auf, daß auch diese Typen, obwohl mit ihnen in der Regel Gesamtlebensformen gemeint sind, nach einer vorherrschenden Seite — in diesem Fall der literarischen, religiösen, philosophischen — benannt werden. In solchen Benennungen liegt schon immer ein Hinweis auf die innere Struktur.

Wie ist nun aber das Verhältnis eines typischen Repräsentanten zu der objektiven Geistesbewegung zu denken? — Wir verstehen jedes individuelle Leben aus dem sinnvollen Zusammenwirken der vier Faktoren: Anlage, innere Entwicklung, Milieu, äußeres Schicksal.[1]) Nur in gedanklicher Isolierung können diese Faktoren aus-

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung „Zur Theorie des Verstehens“ in der Festschrift für Volkelt, München 1918.

einandergehalten werden. In der Wirklichkeit sind sie immer zu einem Lebensganzen verschlungen, aus dem der Anteil des einzelnen Faktors sehr schwer herauszulösen ist. Achten wir nun insbesondere auf die historisch-individualisierenden Kräfte, die auf jeden der vier Faktoren einwirken können:

1. Die geistige Struktur des Menschen einer Zeit wird von früh auf bestimmt durch das geistige Milieu, dem er eingelagert ist, das seine tägliche Lebensluft bildet und dem er sich mit seinen Akten und Reaktionen anpassen muß, wenn er verstanden werden will und mit seiner Umgebung zusammenwirken will. Wie weit diese Bedingtheit geht, ist Sache der historischen Einzeluntersuchung. Die Struktur des objektiven Geistes einer Zeit greift überall in die individuellen Strukturen hinein; sie bestimmt die Denkweise, die Wirtschaftsweise, den Kunstsinn, die Religiosität und vor allem natürlich die Formen des Zusammenlebens in Staat und Gesellschaft. Jeder ist ein „Kind seiner Zeit“.

2. Nur eine Spezialisierung dieses allgemeinen Gesichtspunktes bedeutet es, wenn wir die Abhängigkeit der erworbenen individuellen Seelenstruktur von den historischen Schicksalen der ganzen Generation neben den dauernden Wirkungen des Milieus gesondert erwähnen. Der Durchgang durch gewisse entscheidende Zeitereignisse gibt der erworbenen Struktur des Einzelmenschen etwas Typisches. Die inneren Schwankungen, die die verschiedenen Gruppen von Zeitgenossen der Reformation, der französischen Revolution oder des Weltkrieges durchgemacht haben, sind nicht durchweg individuell, sondern man erkennt da gewisse typische Kurven.

3. und 4. Aber diese äußeren Momente genügen nicht, um die typische Struktur früherer Menschen zu erklären. Es müssen rein innere Gesetze angenommen werden. Unsere ganze Untersuchung ist darauf eingestellt, in dem Charakter des Menschen selbst das Seinsgesetz aufzudecken, „nach dem er angetreten“. Hingegen haben wir das generelle Entwicklungsgesetz des Individuums (die notwendige Folge seiner Lebensstufen) nur flüchtig berührt (III, 5). Beides, innere Anlage und innere Entwicklung, muß nun zu den Besonderheiten der historischen Epoche in Beziehung gesetzt werden.

Merkwürdigerweise pflegt sich an dieser Stelle die Geisteswissenschaft zu physiologischen Erklärungsgründen zu flüchten. Sie schiebt die Anlage auf Vererbung, die Entwicklung auf den Prozeß von

Wachstum, Reife und Verfall des Körpers. Niemand wird leugnen, daß ein Zusammenhang zwischen beiden Erscheinungsreihen: der geistigen und der körperlichen, besteht. Aber trotzdem wird man nicht behaupten, daß durch die Zurückführung auf diese Geheimnisse der physiologischen Seite irgendetwas erklärt wäre. Das Problem ist damit in das Reich des Materiellen und Sichtbaren verschoben; und in diesem Reiche ist man allenfalls geneigt, das tatsächliche regelmäßige Geschehen einfach durch das Sosein als „erklärt“ zu nehmen. Aber es ist ein großer Unterschied zwischen einem Faktum und seiner Erklärung aus Ursachen, und ein noch größerer zwischen dem kausalen Erklären und dem Verstehen aus einem Sinnzusammenhang.

Wollte man den Komplex von geistigen Anlagen, mit denen der typische Mensch einer historischen Epoche ins Leben tritt, durch Vererbung erklären, so bliebe unbegreiflich, wie mit einer neuen Generation etwas Neues auftreten könnte. Denn die Anpassung an die geistige Umgebung kann allein daran nicht schuld sein, da ja gerade in dem objektiven Geist eine gewisse Beharrungstendenz liegt gegen die sich eben die Jugend aufbäumt. Eher könnte man in der Jugendlichkeit, d. h. in dieser typischen geistigen Lebensstufe, die Ursache der historischen Neubildungen suchen, als in der Vererbung und in der Anpassung an die geistige Umwelt. Diese Jugendlichkeit aber ist im geistigen Sinne schlecht beschrieben, wenn wir sie wieder nur aus der Frische der Säfte und dem Feuer des Blutes erklären.

Hier liegen also nicht nur ungelöste, sondern von der Geisteswissenschaft unbeachtete Probleme. Ist das neue Kulturideal, mit dem eine Generation schon am historischen Horizonte aufsteigt, wirklich nur Vererbung, oder ist der Durchbruchcharakter, der diesen Erscheinungen oft eigen ist, ein Hinweis darauf, daß, abgesehen von erkrankten Völkern, immer wieder die ungebrochene Fülle des Menschlichen geboren wird, und daß es eben dieses ganze Menschentum ist, das sich mit der vorgefundenen besonderen und meist einseitigen Kultur produktiv auseinandersetzt? Sind ferner die geistigen Entwicklungsstufen, die wir mit den allgemeinen Ausdrücken Kind, Jüngling (Jungfrau), Mann (Frau), Greis (Greisin) bezeichnen, nichts anderes als Reflexe physiologischer Veränderungen, oder hat diese Reihenfolge auch ihre geistig verständlichen Zusammenhänge? Liegt nicht endlich in der Art, wie sich das Kind,

der Jüngling, der Mann und der Greis zu den historischen Objektivitäten (zu Milieu und Schicksal) verhalten, wieder etwas Typisches?

„Nach ewigen, ehernen,
Großen Gesetzen
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden."

Aber diese Gesetze sind nicht bloß organische Wachstumsgesetze der Materie, sondern sie sind geistige Entwicklungsgesetze, und in ihnen fanden wir den normativen Faktor, der sie aus Gesetzen des bloßen Geschehens zu Gesetzen des Ethischen, des Schaffens hinüberhebt.

Ich sehe hier unbegrenzte Perspektiven! Im Kindesalter ist das geistige Leben undifferenziert; noch sind Subjekt und Objekt kaum auseinandergetreten. Durch beide strömt dasselbe einheitliche Leben. In der Jugendzeit öffnet sich die tiefe Kluft zwischen Subjekt und Objekt, die zunächst nur durch eine bewegliche, allseitige Phant sie überbrückt wird, bis sich die sinnvollen (wertbestimmten) Beziehungen zu der Welt der Objekte in Natur und Geist bewußt anspinnen, aber noch ohne geschlossene Synthese. Im Mannesalter steht der Mensch mit festgefügter, vollentwickelter Gestalt des Innern der objektiven Welt gegenüber: es hat sich entschieden, was er ist und was er nicht ist. Im Greisenalter endlich stirbt er geistig dahin an dem, was er nicht ist und niemals mehr umfassen kann.

Das ist die innere Geschichte des Menschen. Sie ist, wenn der Ausdruck gestattet ist, eine ewige Geschichte. Aber sie empfängt eine historische Sonderfärbung durch die jeweilige Struktur der geistigen Objektivitäten, denen das Kind, der Jüngling, der Mann oder der Greis einer Zeit eingelagert ist. Man könnte ebenso die Geschichte des Kindes schreiben, wie man begonnen hat, auf die Geschichte der Jugendbewegungen zu achten. Neben dem ewigen allgemeinen Typus des Kindes steht also etwa das typische Kind der pietistischen Zeit (wie es Karl Philipp Moritz schildert), oder das Kind der Romantik, in dem man Naivität und Genialität sich zusammenfallend dachte. Neben dem Jüngling, wie er immer ist, steht der griechische Jüngling oder der Aufklärungsjüngling oder dann der junge Romantiker. Schon hier ist überall die

Aufgabe, Typenbildung und Geschichtschreibung miteinander zu verbinden.

Bisher ist diese Aufgabe nur für wenige Epochen und in ihnen nur für die reife männliche Bewußtseinsstruktur (nicht einmal für die Frauen) in Angriff genommen. Voran ging Jakob Burckhardt mit seiner Schilderung des typischen Renaissancemenschen. Ihm folgte Lamprecht mit geistvollen Intuitionen, die schon alle Stufen einer Nationalkultur umspannten. An seinen Versuchen ist besonders interessant, daß er das Schicksalmäßige, ja z. T. auch das Milieu möglichst weit auszuschalten strebte und sein Auge primär auf die Wandlungen der inneren seelischen Struktur der historischen Menschentypen einstellte, eine Arbeit, für die ihm allerdings die Psychologie seiner Zeit nur geringe Hilfsmittel bot. Tiefer in das historische Gesamtgefüge dringt Diltheys „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert“ und die anschließende typische Darstellung des Aufklärungsmenschen. Wölfflin hat Renaissance und Barock aus historischen Epochen zu historischen Typen der bildenden Kunst umgedacht. In der Schmollerschen Schule sind Verfassungstypen mit ihren seelischen Korrelaten aufgestellt worden. Immer wieder, aber mit ungleichem Erfolg, hat man sich um den Renaissancemenschen und den romantischen Menschen bemüht, während der mittelalterliche oder gar der gotische Mensch bisher bloße Konstruktionen aus Fernsicht geblieben sind. Die Arbeit, soziologisch-historische Typen zu bilden, hat mit den Untersuchungen von Max Weber und Troeltsch gerade erst eingesetzt.

Bei den meisten der genannten Versuche liegt die Absicht zugrunde, den ganzen Menschen einer Epoche in seiner typischen Struktur zu fassen, mag auch auf seiner Auswirkung nach einer bestimmten Seite, z. B. in der bildenden Kunst oder in der religiösen Gemeinschaftsbildung, der Ton liegen. Aber es ist nun endlich auch denkbar, die einseitigen Lebensformen, die hier als erste systematische Vorarbeit aufgestellt worden sind, durch historische Epochen hindurch zu verfolgen: der theoretische Mensch des 17. Jahrhunderts ist ein anderer als der des 19. Jahrhunderts; der ästhetische Mensch der Renaissance (des Althumanismus) ein anderer als der des Neuhumanismus; der soziale Mensch der Reformationszeit ist nicht der Christlich-Soziale von heute. Es bedarf vertiefter und verfeinerter geisteswissenschaftlicher Kategorien, um diese Arbeit

zu leisten. Heute wird der Unterschied im allgemeinen nur gefühlt; aber er wird auf keinen scharfen Ausdruck gebracht. Nur von einer Verbindung des historischen Sinnes mit geläuterter geisteswissenschaftlicher Psychologie ist hier ein Fortschritt zu erhoffen. Die Aufgabe, die sich Lamprecht gestellt hat, bleibt zu Recht bestehen, auch wenn keine Lösung von ihm übernommen werden sollte.[1])

Eine Gefahr wird dabei kaum ganz zu überwinden sein: nämlich die, daß die typische Gesamtstruktur von Menschen früherer historischer Epochen gerade nach ihren literarischen Ausdrucksformen beurteilt wird. Nun sind diejenigen, die den literarischen Ausdruck suchen, meist geborene Theoretiker oder geborene Ästhetiker. Hinter ihnen aber liegt die ganze Welt handelnder, arbeitender, liebender Menschen, deren Innenwelt kein Griffel aufgezeichnet hat. Oder glaubt man, daß die Literatur, gerade die höchststehende Literatur unserer Tage, den Menschen von 1920 einigermaßen adäquat spiegele? Es fehlt viel, daß der Mensch des theoretischen Marxismus und der heutige Arbeiter zusammenfielen, zumal keine Theorie, die die Menschen in ihrem Handeln bestimmt hat, je so unpsychologisch war, wie gerade diese, die nur die „List der Produktionskräfte" gelten läßt. Ganz allgemein kommt es darauf an, die politischen oder philosophischen Theorien von der hinter ihnen liegenden Lebensstruktur zu unterscheiden. Beide Erscheinungsreihen müssen aber auf viel feiner ausgearbeitete Typen zurückgeführt werden, als sie etwa in den groben Abgrenzungen der politischen Typen Sozialismus, Liberalismus, Demokratie usw. vorliegen. Die politischen Wirrnisse des Augenblicks sind z. T. darauf zurückzuführen, daß

[1]) Kurz vor seinem Tode schrieb er in einer langen grundsätzlichen Auseinandersetzung an mich: „Für mich ist psychologische Geschichtsbetrachtung und damit auch psychologische Betrachtung der Gegenwart ohne das psychogenetische Element nicht denkbar, und damit sind absolute Werte, soweit sie nicht in dem evolutionistischen Gang der menschheitlichen Entwicklung selbst gegeben sind, ausgeschlossen. Sie dagegen leben, wie Sie sich auch in letzter Bedrängnis theoretisch stellen möchten doch in Ihrer ganzen praktischen Tätigkeit in einer Welt absoluter Begriffe. welche eine eigentliche psychogenetische Auffassung ausschließt. Sie treffen sich darin mit Wundt . . ." Vielleicht ist schon aus den Andeutungen dieses Kapitels zu ersehen, daß ich das psychogenetische Moment nicht übersehe. Lamprecht aber übersah, daß auch er an ewige Gesetzlichkeiten über dem Wandel alles Tatsächlichen glaubte und glauben mußte. Vgl. meinen Nachruf: „Karl Lamprechts Geschichtsauffassung", Vossische Zeitung. 6. Juni 1915.

viele unter der Herrschaft billiger Schlagworte sich selbst nicht mehr verstehen und zu blinden Nachläufern werden. Auch für das Verständnis der Gegenwart ist also die Verbindung von historischem Sinn mit psychologischer Typenbildung unerläßlich. Erst dann wird man unsere Zeit richtig deuten, die sich hinter mancher erborgten Theorie und Philosophie mehr verhüllt als darstellt.

C. An einem Punkte unserer heutigen Geschichtsauffassung ist das instinktiv ge bte Verfahren der Typenbildung schon zu weittragender praktischer Anwendung gelangt. Es ist ein Glaubenssatz mancher modernen Historiker, daß sich ganze Kulturen in einer gesetzlichen Weise parallel zueinander entwickeln. Mindestens betrachtet man die antike und die neuzeitliche Kultur als Parallelvorgänge. Andere, wie Spengler und Lamprecht, haben noch weitere Kulturen zum Vergleich herangezogen.[1]) Nur Lamprecht hat auch den Versuch gemacht, für diese parallele Kulturentwicklung den Beweis aus Gesetzen zu erbringen: er ist von einer psychogenetischen Theorie ausgegangen, die auf deduktive Weise den induktiv gewonnenen Befund bestätigen sollte. Spengler betrachtet, in unbewußter Anknüpfung an Schelling, die Kulturen als Organismen, die geboren werden, wachsen und sterben. Daß in der Behauptung einer solchen Gesetzlichkeit ein Widerspruch gegen seinen sonstigen Relativismus liegt, hat er nicht gefühlt. Das Wesentliche seiner Leistung liegt in dem, was er Morphologie, was wir psychologische Charakterologie der großen Weltkulturen nennen. Er ist weit mehr Psycholog als Historiker, gerade weil er diese Typen ohne Rücksicht auf die genealogische Beeinflussung der einen Kultur durch die andere nebeneinanderstellt und sogar die einzelnen Kulturepochen als „Gleichzeitigkeiten" benennt.

In der Tat ist es die Gefahr aller Typisierung, daß sie die fließende Linie der Geschichte in nebeneinanderstehende starre Gebilde auflöst. Erst durch Renaissancen und Rezeptionen wird aus den geschlossenen Kulturen der Gang der Weltgeschichte. Aber Lamprecht hat richtig gesehen, daß auch in diesen Renaissancen und Rezeptionen wieder etwas Typisches liege.

Es scheint, als ob eine „Kultur" in gleichem Sinne eine geistige Entwicklungstendenz in sich trage, wie wir es von der Entwick-

[1]) Vgl. meinen Beitrag zu dem Sammelwerk „Das Altertum in Vergangenheit und Gegenwart", 2. Aufl. Leipzig 1921: „Vom Neuhumanismus bis zur Gegenwart".

lung der Lebensstufen des Individuums behaupteten. Und zwar schließt sich hier der Kreis zu dem, was wir über die Tendenz zur Differenzierung in den Geistesobjektivationen sagten. Eine neuaufsteigende Kultur beginnt mit der geschlossenen religiös-mythischen Einheit aller Lebensseiten, die dem kindlichen Alter verwandt ist. Sie geht durch mannigfache Stufen der Differenzierung hindurch; aber immer wieder werden neue Synthesen versucht. Die eine und höchste, die ihr ganz gelingt, ist die klassische Zeit. Sie ist zugleich die männliche Entscheidung über das, was sie sein will und sein kann. In den folgenden Epochen greift sie immer wieder auf diese höchste ethische Tat zurück, um nach ihrem Muster noch einmal die auseinanderstrebenden Tendenzen zusammenzufassen. Hat sie ein umfassenderes historisches Bewußtsein, so ruft sie überdies auf jeder ihrer Stufen den Geistesgehalt früherer Kulturen, dem sie sich gerade verwandt fühlt, zu Hilfe. Denn es ist möglich, in der Struktur ganzer Kulturepochen, auch wenn sie zeitlich weit auseinander liegen, etwas Typisches zu finden, das die Kulturgeschichte näher herauszuarbeiten hat. Schon heute vergleicht man Altertum, Mittelalter und Neuzeit der griechischen Kultur mit entsprechenden Stufen der unsrigen. Aber die Verwandtschaft scheint doch vorwiegend in der Differenzierung der einzelnen Kulturseiten zu liegen. Die Synthese ist in jeder Gesamtkultur eine durchaus eigenartige Tat, eine Entscheidung, die aus den denkbaren Möglichkeiten nach einer individuellen ethischen Norm gerade diese Gestalt herauswählt. Deshalb sind Kulturen nicht nur typische Verläufe, sondern zugleich große charakteristische Gesamtpersönlichkeiten.

Vielleicht ist es nun möglich, wie es in letzter Zeit für die Volkscharaktere vielfach versucht worden ist, auch diese wieder unter den Gesichtspunkt von überpersönlichen Lebensformen zu bringen. Man hat in der griechischen Kultur den ästhetischen Typus, in der römischen den politischen, in der deutschen den theoretischen, in der angelsächsischen den ökonomischen, in der russischen den religiös-sozialen Typus wiederfinden wollen.[1]) Aber man darf nicht vergessen, daß man in solchen Charakteristiken nur letzte Extrakte vor sich hat, aus denen das Leben in seiner atmenden Bewegung und Gegenbewegung längst verflogen ist. Völker

[1]) Vgl. z. B. W. Wundt, Die Nationen und die Philosophie; Werner Sombart, Händler und Helden; Heinrich Scholz, Das Wesen des deutschen Geistes; Max Scheler, Die Ursachen des Deutschenhasses.

und Volkskulturen sind nicht einseitig von einem Wert beherrscht, sondern sie beruhen auf historisch gewordenen Wertsynthesen, die man nur dann ganz versteht, wenn man ihre ganze Lebensgeschichte verfolgt. Wer z. B. in Friedrich Bries' „Imperialistische Strömungen in der englischen Literatur" (Halle 1916) auch nur einen Blick geworfen hat, kann nicht mehr hoffen, die englische Geistesgeschichte aus einem vorherrschenden Geistesmotiv zu erklären.

Überhaupt sind Typen nicht letzte Ziele. Für die Geschichtsauffassung sind sie nur Hilfsmittel des Erkennens, gegen die sich die Individualität der einzigartigen Vorgänge um so schärfer abheben soll. Auch in der Naturwissenschaft sind die Gesetze, wenn sie wieder in den Dienst lebendiger Zwecke gestellt werden, Mittel, um das konkrete Geschehen zu erfassen und unter Umständen vorauszuberechnen. Diese Vorausberechnung aber hat in der Geschichte keine Bedeutung. Sie würde nur berechtigt sein oder ist nur berechtigt, sofern eine Generation ihr Leben allein der Selbstentwicklung der vorhandenen geistigen Tendenzen überläßt. Dann darf man fragen: was geschehen muß. Die gesunde Frage aber, die eine Generation an die Zukunft stellt, ist die, was geschehen soll. Und dazu gehört die Kraft, den Willen zu einer neuen Kultursynthese auch dann noch aufzubringen, wenn die sich selbst überlassenen gesellschaftlichen Bewegungen schon weit auseinanderstreben. Die Zukunft der Geschichte ist vom Ethos abhängig, nicht vom Fatum. Zu diesem Ethos gehört freilich auch, daß ein Volk unter Umständen lieber in einer würdigen Gestalt untergehen will als in einer unwürdigen leben. Ein solcher Wille aber führt nicht zum Untergang, sondern ruft die Arme der Götter herbei. Wo er fehlt, da vollendet sich das Schicksal der Natur. Aber es ist noch wahr, wa zu Fichtes Tagen gegolten hat: „Der eigentliche Unterscheidungsgrund liegt darin, ob man an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbesserlichkeit, an ewiges Fortschreiten unseres Geschlechts glaube, oder ob man an alles dieses nicht glaube." . . . „Wessen Leben ergriffen ist von dem Wahrhaftigen und Leben unmittelbar aus Gott geworden ist, der ist frei und glaubt an Freiheit in sich und anderen."

———

3. Das Verstehen.

Das Wort Verstehen trägt eine Klangfarbe an sich, von der wir es für unsere Zwecke befreien müssen. Im Sprachgebrauch des Lebens ist Verstehen nicht nur eine Form psychologischen Erkennens, sondern zugleich ein Sympathisieren mit dem Verstandenen, ein innerliches Hineinwachsen in seine Wertrichtung und ein Jasagen dazu. Verstanden zu werden ist daher schon eine beglückende Vorstufe des Geliebtwerdens, und Nichtverstehen ist Kühle, ja Ablehnung. In diesem Sinne reden wir hier nicht von Verstehen. Sondern wir meinen nur den — sehr komplexen — theoretischen Akt, in dem wir mit dem Anspruch auf Objektivität den inneren sinnvollen Zusammenhang im Sein und Tun, im Erleben und Verhalten eines Menschen (einer Menschengruppe) oder den Sinn einer menschlichen Geistesobjektivation auffassen.

Solange also Leben und Lebensäußerungen eines anderen für mich noch nicht sinnvoll verbunden sind, verstehe ich ihn nicht. Zum Verstehen reicht es aber auch nicht aus, wenn ich ihm meinen subjektiven Lebenszusammenhang unterschiebe. Verstehen ist mehr als ein „Sichhineinversetzen". Es enthält immer Denkakte, manchmal sogar Schlüsse, die auf einen transsubjektiven Erlebniszusammenhang gerichtet sind und bei denen mein eigenes seelisches Erleben eigentlich nur die Rolle der anschaulichen, aber nie ganz adäquaten Illustration spielt. Umgekehrt darf jedoch die Objektivität, die hier erreicht wird, nicht falsch verstanden werden. Jeder, der nur ein wenig in die Erkenntnistheorie eingedrungen ist, weiß, daß es sich beim Erkennen niemals um ein „Abbilden" des Gegenstandes handelt, sondern immer nur um ein Bestimmen. Die Begriffe und Gesetze, mit deren Hilfe wir die realen Erscheinungen bestimmen, schöpfen diese nicht aus, sondern ziehen gleichsam nur ein Netz von rationalen Linien in der gegenständlichen Welt.

Dies gilt auch vom Verstehen. Ja es gilt hier, wie gleich im Anfang hervorgehoben werden soll, in einem ganz besonderen

Sinne. Es ist möglich, einen lebendigen Menschen oder einen historischen Menschen besser zu verstehen als er sich selbst, teils deshalb, weil er sich selbst nicht zum Gegenstande theoretischer Reflexion gemacht haben mag, sondern einfach sein Leben lebt, teils weil ihm nicht alle Tatsachen bekannt sein mögen, die zu einem Sichselbstverstehen erforderlich wären.[1]) Je weiter aber der ganze Lebenshorizont des Verstehenden ist, je tiefer er Umwelt und Geschichte geistig durchdringt, desto mehr ist er zum Verstehen berufen; denn das Verstehen setzt zwar wie jede geistige Begabung eine Naturanlage voraus, ist aber in seinen höheren Formen durchaus ein Werk der Bildung und Kultur.[2])

Wenn nun aber das theoretisch gemeinte Verstehen seine Objektivität nicht einfach darin haben kann, daß es die innere, in die Gesamtlage verflochtene Erlebniswelt des anderen nachbildet, so fragt es sich, unter welchen Bedingungen vom Verstehen gesagt werden könne, daß es „wahr" sei, daß es dem Gegenstand entspreche, daß die in ihm enthaltenen Urteile objektive „Gültigkeit" besäßen.

Hier bedarf es eindringender Erwägung. Man darf sich zunächst nicht mit der einfachen Rede begnügen, daß die menschliche Natur in den Grundzügen gleichartig sei und daß infolge dieser Deckung ein Verstehen gelinge. Denn jeder Blick in die tägliche Erfahrung zeigt, daß der Inhalt des Seelenlebens selbst bei gleichzeitig existierenden Menschen nicht gleichartig ist. Was gemeint ist, sollte man schärfer als Gleichgesetzigkeit bezeichnen. Und damit ist ein erster fester Punkt gewonnen. Das Rätsel des Verstehens wird heller, wenn wir annehmen, daß in der erkenntnismäßig interpretierenden Einbildungskraft dieselben Grundgesetze

---

[1]) Als Beispiel hierfür nenne ich die Zweckdeutungen von seelischen Vorgängen, deren Zweckmäßigkeit für die Lebenserhaltung dem Subjekt selbst nicht in reflektierter Form gegenwärtig ist. Dahin gehört das ganze Gebiet der Erlebnisse, die den Instinkthandlungen entsprechen. Die „Deutung", die etwa Groos von den Spielen der Tiere und der Menschen gibt, geht über eine Beschreibung des seelischen Verlaufes selbst weit hinaus.

[2]) Wilhelm v. Humboldt, Über die Aufgabe des Geschichtschreibers: „Je tiefer der Geschichtsforscher die Menschheit und ihr Wirken durch Genie und Studium begreift, oder je menschlicher er durch Natur und Umstände gestimmt ist, und je reiner er seine Menschlichkeit walten läßt, desto vollständiger löst er die Aufgabe seines Geschäfts."

wirksam seien, die auch das Bewußtsein der Aufzufassenden bestimmen. Ganz wie nach Kant die Gesetze des erkennenden Bewußtseins mit dem Grundschema der objektiven Naturgesetzlichkeit selbst zusammenfallen, wäre auch die Gesetzlichkeit im Verstehen des Geistes identisch mit der Gesetzlichkeit des Geistes selbst.

Eine ganz andere Frage ist es, ob das Grundschema der geistigen Gesetzlichkeit schon gefunden sei. Wir sind in unserer Untersuchung von der Struktur des individuellen Geistes ausgegangen und haben sie auf eine begrenzte Zahl normativer Wertungsgesetzlichkeiten (I, 5) zurückgeführt, die wir bildlich als die Gelenke des individuellen Geisteslebens bezeichneten. Wir glaubten von seiner Gesamtstruktur aussagen zu dürfen, daß über alle Unterschiede der Zeit und des Raumes hinweg das Erkennen immer ein Wert sei für den Menschen, das ökonomische Motiv ihn immer bestimme, das ästhetische Erleben und Gestalten eine notwendige Wertrichtung in ihm bedeute, und daß seine Beziehungen zur Gesellschaft immer durch die Werttendenzen von Macht und Liebe geleitet seien. Nach oben hin fanden wir über diesen differenzierten Wertrichtungen als ihre normgemäße Synthese den ethisch-religiösen Wert. Nach unten hin verfolgt aber, behaupteten wir, habe jedes einzelne Wertgebiet seine immanente Gesetzlichkeit, die wir hier nicht weiter abzuleiten versucht haben. Das Erkenntnisgebiet ist durch Gesetze des Denkens und Erkennens bestimmt, die in ihrer Reinheit das Bewußtsein erst dann bestimmen, wenn es sich unter den reinen Erkenntniswert (die Idee der Wahrheit) stellt. Das wirtschaftliche Gebiet ist in hohem Maße durch die physikalische und chemische Naturgesetzlichkeit beeinflußt, die jedoch hier unter dem übergeordneten Wertgesichtspunkte der Nützlichkeit in Frage kommt. Im ästhetischen Gebiet tritt die elementarpsychologische Gesetzlichkeit stärker hervor usw.

In den einzelnen Wertgebieten sind die Gesetze des Seins und Geschehens doch insofern den wertsetzenden, normativen Gesetzen untergeordnet, als sie erst im Hindurchgehen durch das wert- und normbestimmte Bewußtsein überhaupt eine geistige Bedeutung erhalten. Für das Verstehen ist dieser Unterschied von Belang: Regeln des Geschehens sind bestimmend für die Mittelwahl, Normen aber gebieten oder verbieten eine Wertsetzung selber. Demgemäß muß 1. hinsichtlich der nichtnormativen Gesetze gefragt werden, ob und wie weit sie im Bewußtsein der zu Verstehenden nur instinktiv oder

so klar gegenwärtig waren, daß eine bewußte Anpassung des (wertbestimmten) Verhaltens an sie stattfand. Man kann falsch denken, weil man über Gesetze des logisch Gültigen noch nicht zur Klarheit gekommen ist. Man kann wirtschaftliche Fehler machen, weil man z. B. die naturgesetzlich bestimmte Verderbbarkeit eines Gutes nicht kennt. Man kann ästhetisch versagen, weil man seelische Elementarwirkungen falsch beurteilt usw. 2. Hinsichtlich der normativen Gesetze muß gefragt werden, ob das Bewußtsein des zu Verstehenden sich ihnen unterworfen oder sich ihnen entzogen hat. Es ist möglich, daß jemand unwirtschaftlich handelt, d. h. die Norm des ökonomischen Grundgesetzes verletzt, oder daß er sich dem Gebot der Wahrheit entzieht oder dem Gebot der Liebe. In allen solchen Fällen wird das Verstehen sich nicht ohne weiteres mit der Tatsache der Normverletzung begnügen, sondern weiter fragen, warum hier ein gültiger Wert für den Einzelnen nicht bestimmend gewesen sei. Darin aber liegt eine weittragende Voraussetzung, das eigentliche Apriori des Verstehens: Soll das geistige Leben überhaupt verständlich sein, so müssen die scheinbaren Abirrungen vom Sinnvollen (Wertgemäßen) auf tieferliegende, besondere Sinnzusammenhänge zurückgeführt werden können. Ist dies nicht durchführbar, etwa weil im Objekt geistige Krankheit vorliegt, oder allgemeiner: weil wir an die Grenze eines bloß tatsächlichen Soseins stoßen, so hört jedenfalls das Verstehen auf, mag auch eine andere Schicht uns bekannter oder nicht bekannter gesetzlicher Zusammenhänge den für das Verstehen unzugänglichen Fall „erklären“.

Der Angelpunkt des Verstehens liegt also in der Wertgesetzlichkeit des Geistes. Verstehen heißt in die besondere Wertkonstellation eines geistigen Zusammenhanges eindringen. Als sekundäre Faktoren treten hinzu die Aufmerksamkeit auf die jeweils vorhandene Einsicht in die Seins- und Ablaufsgesetzlichkeit, die der zu Verstehende erreicht hat, und auf die Normgemäßheit seines Verhaltens im Hinblick auf die einzelnen Wertgebiete oder das totale sittliche Wertgebiet. Das Verstehen zeichnet also die geistigen Personen oder Gebilde, auf die es gerichtet ist, gegen drei wesentliche Hintergründe ab: gegen die differenzierte Totalstruktur des wertbestimmten Geistes überhaupt, gegen das Ideal einer möglichst vollendeten Einsicht in die Seins- und Geschehensgesetze, und gegen das Ideal der Normgemäßheit auf den Einzelgebieten oder dem sittlichen Totalgebiet. — Schon aus diesen

Andeutungen geht hervor, daß in allem Verstehen ein normativer Faktor auf seiten des Auffassenden mitspielt, wie übrigens schon W. v. Humboldt in seinen nie fortgesetzten Versuchen einer geisteswissenschaftlichen Psychologie sicher erkannt hat.[1]) —

Ehe wir auf die Verwicklungen eingehen können, die dieser einfache Grundvorgang durch seine Anwendung auf historische Besonderungen erfährt, müssen wir in einem kurzen Überblick die Arten des Verstehens überhaupt auseinanderlegen. Wir reden demgemäß zunächst von den Arten des Verstehens ganz allgemein (A), dann vom historischen Verstehen im besonderen (B).

A.

Der subjektive Erlebniszusammenhang eines anderen ist uns nie direkt zugänglich. Wir erleben direkt nur uns selbst und unsere Verflechtung in die objektive Welt. Andere verstehen wir nur aus Objektivationen. Alle Objektivationen haben zwei Seiten, eine physische und eine geistige. Und zwar sind für das Geistesleben die physische Objektivität und die geistige so eng ineinandergewachsen, daß sie nur in abstrakter Betrachtung überhaupt gesondert werden können.

1. Der geistige Sinn stellt sich auf die mannigfachste Art am Materiellen dar. Es gibt Werte, die direkt am Stofflichen haften; wir nannten sie die ökonomischen Werte (Güter, Werkzeuge, Verkehrsmittel usw.). In anderen Fällen ist das Stoffliche (sinnlich Wahrnehmbare) nur Zeichen (Symbol) oder Auslösungsmittel für einen mitzuteilenden geistigen Sinn. Die Mannigfaltigkeit der Funktionen, die das Materielle als Träger des Geistigen üben kann, ist noch niemals ausreichend untersucht worden. Selbst das wichtigste Mittel der Kundgebung, die Sprache, hat man in diesem

[1]) W. v. Humboldt, Das achtzehnte Jahrhundert. W.W. II, S. 33—41: „Beurteilung des gegenwärtigen individuellen Zustandes nach dem idealischen". — S. 58, 100, 110f. usw. — Aus der neueren Literatur nenne ich allgemein zur Theorie des Verstehens: G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Leipzig 1907; W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Berlin 1910; Max Weber, Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie (Schmollers Jahrbuch Bd. 27, 29, 30, besonders Bd. 29, S. 1347); derselbe, Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, Logos Bd. 4; E. Spranger, Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie, Volkeltfestschrift, München 1918.

Lichte noch nicht betrachtet. So bedeutet es z. B. in ihrer Funktion einen großen Unterschied, ob sie nur der Mitteilung theoretischer Sätze als ein Mittel dient, oder ob sie als ästhetisches Phänomen überdies selbst ein Gegenstand für die klangliche Einfühlung ist. Es ist zugleich utilitarisch und ästhetisch bedingt, daß die Menschen gerade eine Tonsprache ausgebildet haben. Ebensogut wäre eine optische Sprache denkbar (die aber bei Nacht gehindert wäre), oder eine Tastsprache (der aber die Fernwirkung fehlte). Tatsächlich sind ja Hilfssprachen dieser Art mannigfach im Gebrauch. Nur sprechen sie nicht so stark und unmittelbar zur Seele wie die Klangsprache. Die Gebärden- und Mienensprache ist nur ein Teil einer umfassenderen Symbolik, die mit dem menschlichen Leib als Ganzem gegeben ist. Für jeden naiven Betrachter ist der Leib des anderen schon Darstellung einer Seele, und bei der Interpretation dieser naturgegebenen Symbolik ist die ästhetische Einfühlung im höchsten Maße beteiligt. Die erotischen Beziehungen zwischen Menschen kommen auf dem Wege dieser unmittelbar ästhetischen Einfühlung zustande, noch ehe irgend ein Wort gefallen ist oder ehe die Seele sich auf andere Art kundgetan hätte. Es ist daher gar keine Übertreibung, wenn gesagt wird, daß wir „Seelisches sehen".[1]) Nur ist dies eine rein ästhetische Art des Sehens, die theoretisch von zweifelhafter Gültigkeit ist, schon weil sie immer nur einen Ausschnitt zeigt. Die Physiognomik hat leider seit Lavater kaum Fortschritte gemacht. Die Graphologie, die es mit aktuellen sinngebenden Handlungen zu tun hat, ist wesentlich weiter voran. Alle diese Andeutungen zeigen mindestens das eine, daß der Begriff einer völlig geistentleerten Materie ein wissenschaftliches Abstraktionsprodukt ist, das für den naiven Menschen von heute, ja selbst für den Gelehrten, wenn er gerade nicht forscht, ebensowenig besteht wie für den primitiven Menschen der mythologischen Denkstufe.

Wir greifen hier nur die gesprochene und geschriebene Sprache heraus: das allgemeine physische Verstehen verengert sich dann zum sprachlichen Verstehen. Die Sprache ist nicht mehr wie der Leib oder die Physiognomie ein unwillkürliches Symbol, sondern ein gewolltes. Wie sie auch gattungsmäßig entstanden sei: wenn sie

[1]) Vgl. Simmel, Vom Wesen des historischen Verstehens, Berlin 1918, S. 8 und seinen „Rembrandt". — Oskar Wilde, „Dorian Gray".

einmal gegeben ist, so kann der Einzelne in ihre vorgebildeten Tonkomplexe mannigfaltige geistige Bedeutungen, in einer freilich relativ gebundenen Art, hineinlegen, die der andere im Verstehen wieder herausholt. Auch dabei schwingt immer ein ästhetisches Moment mit. Sehen wir von diesem Faktor ab, so enthält jede sprachliche Kundgebung entweder Aussagen oder Befehle oder Fragen. Das eigentlich sprachliche Verstehen aber erstreckt sich nur auf den theoretischen Sinn des im sprachlichen Ausdruck Gemeinten. Sprachliches Verstehen ist strenggenommen nur das Verstehen von Aussagen. Und dazu gehört nichts weiter, als daß man eben „die Sprache verstehe", d. h. die Koordination von Lautbild und Bedeutungsbewußtheit im eigenen Erleben auch besitze. Auf dieses sprachliche Verstehen trifft also zu, was man fälschlicherweise zum Wesen des Verstehens überhaupt erheben wollte: es ist die Deutung eines geistigen Sinnes aus physischen Zeichen.[1]) Es ist daher der wichtigste Spezialfall des ideophysischen Verstehens.

Aber hinter diesem sprachlichen Verstehen liegen nun weitere Akte des Verstehens, auf die es uns hier im wesentlichen ankommt und die sich nicht allein auf das physische Zeichen zu stützen vermögen. Ich kann verstehen, was einer sagt. Aber darüber hinaus erhebt sich die Frage: 1. ob ich ihn, den Sprechenden oder Schreibenden, als ein totales Wesen verstehe, von dem diese Kundgebung nur ein minimaler Ausschnitt ist. Es kann ja sein, daß er sich irrt, oder daß er lügen will, daß er aus einem ganz besonderen, mir unverständlichen Zustande heraus spricht, oder daß er mir in seiner ganzen geistigen Konstitution bis zum Unverstandenbleiben überlegen ist. Wenn Jesus sagt: „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit", so verstehe ich, da ich deutsch rede, wohl diese Worte. Aber ob ich auch ihn verstehe? — Und

[1]) Genauer ist der Vorgang so zu denken: Gleichzeitig mit dem Hören erfolgt im Hörenden ein stilles Mitsprechen (das irgendwie experimentell nachweisbar sein wird). In diesem Eigensprechen (Se) verbindet sich auf Grund geistiger Erbschaft und Bildung mit dem Tonkomplex das eigene Bedeutungsbewußtsein (Be). Nimmt man das Sprechen des anderen (Sa) in seiner Klangwirkung hinzu, so vollzieht sich im Bewußtsein ein abgekürzter Vorgang vom Typus des Analogieschlusses:

$$Ba : Sa = Be : Se.$$

Ja man kann auf die Zuhilfenahme des Analogieschlusses verzichten: Mit Sa und Se ist unmittelbar Be verbunden, die jedoch im genaueren Denken dem anderen als seine Meinung zugerechnet wird.

2. ob ich wirklich die Worte ganz verstehe? Ich verstehe sie gewiß als Vokabeln, die zu einem grammatischen Satz verbunden sind. Aber ob ich den religiös-ethischen Sinn dieses Satzes verstehe, liegt weit jenseits des Sprachverstehens. In beiden Fällen hilft mir die physische Objektivierung des Geistigen im Wortkleide nur bis in den Vorhof.

Oder ein einfacheres Beispiel: Ein Chronist stellt den Kulturkampf der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts dar. Seine Worte werde ich, so wahr ich deutsch kann, unzweifelhaft verstehen. Aber um zu einem vollen geistigen Verständnis zu kommen, müßte ich auch wissen, von welchem Standpunkte aus er schreibt und was die sachlichen Ereignisse, die er berichtet, eigentlich bedeuten, wie sie zusammenhängen. Mit einem Worte: Wir müssen hinter das sprachliche Verstehen zurückgehen zum persönlichen Verstehen und zum sachlichen Verstehen. An dieser Stelle aber verläßt uns der Leitfaden der physischen Objektivation. Wir haben hier nur geistige Objektivierungen, die darin bestehen, daß die zu deutenden Vorgänge in größere objektive Sinnzusammenhänge eingelagert sind. Einen Sokrates verstehen wir nicht aus seinen Mienen und Gebärden, nicht aus seinen (ungeschriebenen) Schriften, auch nicht bloß aus seinen Taten oder Worten, sondern aus seinem inneren Wesen, seiner ganzen Kulturumgebung, seinem Wirken auf diese Kultur und seiner Nachwirkung. Und den Weltkrieg verstehen wir nicht aus optisch wahrnehmbaren Heeresmärschen, aus Depeschenwechseln und Gebietsveränderungen, sondern aus historisch-soziologischen Ursachen, aus der „Mentalität" der beteiligten Völker und Personen, aus Wirtschaftslagen und Machtkonstellationen. Hier also bewegt sich das Verstehen nicht notwendig vom Physischen zum Geistigen, sondern es stiftet Zusammenhang zwischen lauter geistigen Momenten, es beruht auf der Gesetzlichkeit des Geistigen in sich.

2. Verweilen wir zunächst bei dem persönlichen Verstehen im eben bezeichneten Sinne. Sein Grundtypus liegt darin, daß der sinnvolle Zusammenhang von Handlungen und Erlebnissen einer Person in der Einheit und Totalität ihres geistigen Wesens gefunden wird. Wir verstehen hier die einzelne Lebensäußerung aus der Einheit der Person heraus. Dazu gehört zweierlei: 1. daß wir die Totalstruktur des individuellen Geistes als Maßstab anlegen, d. h. den ganzen differenzierten Akt- und Erlebniskomplex, aus dem der geistige Mensch besteht, in ihm voraussetzen, wie er auch in

uns als das geistige Grundgerüst gegeben ist. Ohne dieses Apriori (das sich aber nur auf die Gesetzlichkeit der geistigen Struktur, nicht auf ihre konkreten Inhalte bezieht) wäre uns der andere unverständlich; 2. müssen wir den geistigen Einzelakt, den uns die empirische Beobachtung seines Verhaltens direkt oder indirekt anzeigt, in uns sinngemäß nachbilden und aus seiner Stellung zu dem Ganzen heraus verstehen. — Insofern das erste (die Totalstruktur) und das zweite (der Einzelakt, das Einzelerlebnis) dabei immer in singulärer Gestalt auftritt, die sich mit unserer ganz singulären Art nicht deckt, hat alles Verstehen, auch das der nächsten Umgebung, etwas vom Charakter des historischen Verstehens an sich, von dem erst nachher die Rede sein soll. Weiter: insofern der Gegenstand des Verstehens immer ein ganz anschaulicher, konkreter ist, in den man sich einfühlen muß, um ihn als Individualität zu erfassen, enthält alles Verstehen ein ästhetisches Moment. Und insofern es sich immer auf den ganzen Menschen bezieht und eigentlich erst in der Totalität der Weltumstände seine letzte Erfüllung fände, hat alles Verstehen einen religiösen Zug.[1]) Nach Früherem wird es nicht mißverständlich sein, wenn ich sage: wir verstehen uns in Gott. Man müßte das ganze Geistesleben und seine höchste Bestimmung in sich tragen, wenn man die aus ihm herausgeschnittene Individualität in ihrem Sein und Werden ganz verstehen sollte. — Endlich macht es einen Unterschied im persönlichen Verstehen, ob es auf die innere Entwicklung eines Menschen zurückgeht oder in seinem bleibenden Kern (seinem hypostasierten Charakte) den letzten Ruhepunkt findet. Jedoch ist Entwicklung, wie wir früher gesehen haben, gar nicht denkbar, wenn wir nicht auch in ihr ein konstantes Moment ansetzen, das sich durch alle Zustandswandlungen hindurch erhält. Zuletzt bleibt es also doch die Entelechie oder die individuelle Idee eines Menschen, auf die wir uns in dem immer unvollendbaren Streben stützen, ihn ganz zu verstehen.

3. Das sachliche Verstehen scheint der Analyse größere Schwierigkeiten zu verursachen. Es ist gar kein Zweifel, daß wir auch die vom Subjekt ganz abgelösten geistigen Objektivationen ihrem Sachgehalt nach verstehen, wennschon dies Verstehen nicht ganz so lebendig ist, wie das aus den Tiefen der totalen Persönlichkeit schöpfende.

---

[1]) Vgl. Simmel, Das Problem der historischen Zeit. Vorträge der Kantgesellschaft Nr. 12.

Ich kann den Sinn, nicht bloß den Wortlaut, einer alten Handschrift verstehen, auch wenn ich von dem Verfasser gar nichts weiß. Ich kann Beethovens Musik verstehen, ohne auf seine Lebensgeschichte zurückzugehen. Ich kann das römische Recht als in sich geschlossene Systematik verstehen, auch ohne in jedem Fall von den „Motiven" des Rechtsschöpfers zu wissen. Ich verstehe unter Umständen die Wirtschaft von heute als ein Ganzes, obwohl ich von den unendlich vielen Individuen, die sie mit ihrem ökonomischen Wertwillen tragen, im einzelnen nicht unterrichtet bin. Alle diese Beispiele enthalten unvermeidlich schon ein historisches Moment: sie bedeuten geschichtliche Singularitäten. Wir vereinfachen die Frage, wenn wir sie so stellen: Wie kommt es, daß wir die Wissenschaft, die Wirtschaft, den Staat, die Religion usw. als objektive Kultursysteme verstehen, ohne jeweils von den lebendigen Trägern auszugehen, die unter ihrem Einfluß stehen oder sie mit ihren sinngebenden Akten gestalten?

Offenbar ist es nicht so, daß wir diese Objektivitäten ganz ohne jede Beziehung auf ein Subjekt auffassen können. Denn als reine Objektivitäten sind sie für uns transszendent. Aber wir aktualisieren sie, indem wir unsere eigene geistige Struktur als das sinngebende und sinnerfüllende Subjekt unterschieben.[1]) So verstehen wir (in gewissen Grenzen) die Wissenschaft von den sinngebenden theoretischen Akten aus, die in uns Wissenschaft erzeugen. Wir verstehen die Wirtschaft von unserem ökonomischen Bedürfnis aus. Und der Staat als allgemeines Phänomen wird uns lebendig, insofern wir in uns selbst ein politisch und juristisch bestimmtes Kollektivbewußtsein tragen. Handelt es sich um die Kultursysteme unserer eigenen Zeit, so ist jeweilig das spezifische geistige Gesetz in uns der Entwicklungsstufe jener Objektivitäten konform. Sind aber Kultursysteme früherer Zeit gemeint, so müssen wir uns außerdem historisch stimmen und einstellen. Es gibt alte Kunstprodukte von so starkem Ewigkeitsgehalt, daß wir dieser Variation unserer geistigen Einstellung, von der unter B die Rede sein wird, kaum bedürfen. Homer und Sophokles, Shakespeare und Beethoven berühren uns heute noch unmittelbar verwandt. Aber Virgil

[1]) Diese unsere geistige Struktur ist aber hier noch nicht als unsere besondere Individualität gemeint, sondern als der feste Kern ewiger Sinngesetze, der auch in uns das Erlebnisganze zusammenhält.



und Dante, Klopstock und Jean Paul sind nur einer historischen Wendung des Blickes noch annähernd adäquat zugänglich. Immerhin — wäre nicht auch in ihren Schöpfungen irgendwie ein ewiges Gesetz des Geistes befolg , so blieben sie uns ganz verschlossen. Der Unterschied ist fließend. Wir dürfen vielleicht sagen: Je reiner menschlich der Geist war, der eine objektive Schöpfung aus sich herausstellte, je fester und klarer die Linien, die ihn mit den objektiven Werten verbanden, um so leichter verstehen wir ihn auch ohne Eindringen in die subjektive Glut des Erzeugers. Je mehr Subjektivität und historische Sonderart in das Werk eingegangen ist, um so notwendiger ist es, den Geist des Erzeugers, der erzeugenden Epoche hinzuzufinden oder mindestens hinzuzukonstruieren. Es gibt sogar Wissenschaftssysteme, die wir heute nur noch historisch verstehen, obwohl doch in der objektiven Wissenschaft die Forderung der Allgemeingültigkeit den ganzen Prozeß bestimmen sollte. Immer ist dann die strukturelle Abweichung von der theoretischen Allgemeingültigkeit ein sicherer Hinweis darauf, daß bei der Entstehung solcher Wissenschaftssysteme (z. B. der spekulativen Naturphilosophie des 19. Jahrhunderts) heterogene Motive, wie das ästhetische und das religiöse, mitbeteiligt waren. Und darin wieder liegt für den Verstehenden der Antrieb, auf die ganze Bewußtseinskonstitution zurückzugehen, die diese Gedankenschöpfungen aus sich entlassen hat.

B.

Wir geben also die künstliche Abstraktion auf, in der wir bisher von der historischen Individualität der Gegenstände des Verstehens abgesehen haben. Erst wo es sich um ein tiefgehendes strukturelles Anderssein handelt, wird ja das Verstehen zum vollen Problem, wird es aber auch erst für den auffassenden Geist fruchtbar.

Wir selbst, die wir zu verstehen trachten, sind nicht identisch mit der ewigen abstrakten Struktur des individuellen Geistes. Wir sind in objektive Kulturzusammenhänge eingelagert, die das Resultat eines langen gesellschaftlich-historischen Prozesses sind; ein unentwirrbares Geflecht von Summierungen und Wechselwirkungen, von Differenzierungen und Zusammenfassungen liegt ihnen zugrunde. Das einfache Schema der objektiven Kultur — die Gliederung in Wertgebiete und ihre teleologische Beziehung aufeinander — ist

hier aufs äußerste nicht nur besondert, sondern auch verwoben und verwickelt. Und die innere Struktur der Menschen, die in all ihrem Erleben und Handeln von diesen historisch gewordenen Objektivitäten wie von der täglichen Lebensluft umgeben sind, — diese Struktur ist gleichfalls im höchsten Grade besondert.

Aber jeder Einzelne hat mit seinem Leben gerade deshalb an den verschiedensten Kulturinhalten und den verschiedensten kulturtragenden Gruppen teil. Weil er selbst mit seinen Leistungen und Erlebnissen in so viele Kulturzusammenhänge hineingeflochten ist, deshalb ist auch die Ausdehnung und Beweglichkeit seines Verstehens ungeheuer gesteigert. Er hat zugleich die Fähigkeit, einfachere Stufen der Kultur von seinem späten Standpunkte aus zu durchdringen, während das Umgekehrte ganz undenkbar ist, daß nämlich das Glied einer primitiveren Kultur eine differenziertere und höhere verstehe. Deshalb pflegt ja schon die unmittelbar vorangehende Generation die jeweilige Jugend nicht ganz zu verstehen, weil in dieser eine neue Richtung des Lebens aufgetaucht ist, die in dieser Gestalt vorher nicht da sein konnte. Dabei ist es sekundär, ob diese Jugend im kulturethischen Sinne schon auf der absteigenden Linie steht oder eine neue Produktivität entfaltet. Und umgekehrt: die Jugend mit ihrer trotz alledem naiven Bewußtseinsstruktur versteht die Realistik des differenzierten Alters niemals ganz.

Das Verstehen dehnt sich also historisch nach rückwärts und zugleich in immer größere Breite aus. Aber es ist nicht so, daß deshalb nun der ganze historische Prozeß und alle Seiten der Gegenwartskultur dem Verstehen des hochgebildeten Zeitgenossen dieser Kultur gleichmäßig zugänglich wären. Vielmehr ist immer nur ein Ausschnitt aus dem Kulturganzen in dieser Weise bewußt durchdrungen, und insofern dieser Ausschnitt für eine geistig führende Gruppe identisch zu sein pflegt, kann man ihn das historisch erweiterte, gemeinsame geistige Medium nennen, in dem die betreffende Schicht lebt. Alles, was dem lebendigen Verstehen einer Zeit offen liegt, konstituiert ihre geistige Welt. Sie fällt nicht mit dem ganzen historischen Werdegang und mit dem ganzen objektiven Geist zusammen. Diese werden vielmehr erst in gelehrter Arbeit zum Bewußtsein erhoben, und die gelehrten Ergebnisse dringen nur teilweise in das gemeinsame Leben ein.

Wie ist nun aber dies Verstehen abweichender Strukturen zu denken?

Jeder, der verstehen möchte, geht zunächst naiv von seiner Bewußtseinsstruktur und seiner Zeitkultur, soweit sie ihm nahetritt, aus. Mit anderen Worten: jeder naive Mensch denkt unhistorisch und ist geneigt, sich und seine Art allgemeingültig zu setzen. Aber schon die Erfahrung des gegenwärtigen Lebens nötigt, sich innerlich so umzustellen, daß man aus einer fremden Bewußtseinslage heraus die Welt sieht. Dieses „Sichhineinversetzen" ist eine rätselhafte Fähigkeit. Sie geht von wenigen Anhaltspunkten sofort zu einem Totalbild des fremden Lebens über. Unsere Phantasie trägt eine Mannigfaltigkeit von Situationen in sich bereit, mit denen wir unser künftiges Verhalten vorbilden. Dieser „Vorrat" an individuellen Lebenslagen dient uns dazu, auch in andere mit unserer deutenden Einbildungskraft hineinzukommen. Die Grundlagen dieser Fähigkeit sind künstlerisch und können bis zur Genialität gesteigert werden. Die feinere Ausarbeitung des Gesamtbildes nach seinen einzelnen Seiten und Zügen, nach seinen charakteristischen Abweichungen von uns und seiner individuell gesetzlichen Struktur ist Sache eines wissenschaftlichen Nachdenkens, das mit immer schärfer ausgebildeten Begriffen arbeitet.

Und zwar beruht dieser Vorgang der Deutung immer auf drei bezw. vier Faktoren, die nur abstrakt getrennt werden können. Der erste ist die Beobachtung oder Sammlung der einzelnen Daten, die in historischen Überlieferungen, sprachlichen Äußerungen, Handlungen, Ereignissen usw bestehen. Aus ihnen bildet sodann die interpretierende Einbildungskraft ein anschauliches Totalbild des vergangenen Menschen, in dem der Charakter, das gesamte Milieu und die Hauptereignisse der Zeit mindestens andeutungsweise enthalten sind. Aus dieser vorgestellten Totalsituation heraus endlich beurteilt der Verstehende das konkrete Verhalten der historisch-singulären Person, indem er das allgemeine Schema geistiger Strukturgesetzlichkeit mit den Variationen unterschiebt, die das anschauliche Bild erfordert, und indem er nun die sinnbestimmten Akte und Erlebnisse, die sich aus dieser singulären Lebenslage (oder diesem singulären Charakter) ergeben, von sich aus innerlich mitvollzieht. Man mag noch eine vierte Stufe hinzufügen: ergibt sich aus der Hineindeutung solcher Akte und Erlebnisse kein sinnverbundener Zusammenhang oder wird damit das nach außen

dringende Sein und Handeln der Person nicht adäquat erfaßt, so erfolgt von hier aus eine Korrektur der anschaulichen Ansatzpunkte, die in einer ersten, mehr ästhetischen Intuition zugrunde gelegt worden waren.

Wenn wir nach einem Beispiel suchen, das diese vier Momente zu verdeutlichen geeignet wäre, so macht sich bei allen Interpretationen, die auf historische Überlieferung zurückgehen, der Umstand bemerkbar, daß auch die primitivste Chronik schon ein vollständiges Resultat des Verstehens geben möchte. Ja, vielleicht liegt darin eine Entstellung aller wahren Geschichtschreibung, daß sie nicht mehr die reinen Tatsachen, wenn auch unverbunden, vorfindet, sondern immer schon „Auffassungen", und zwar Auffassungen, die notgedrungen aus der historischen Froschperspektive gesehen sind, selbst angenommen, der Chronist sei ein hervorragender Geist. Aber im Verhältnis zu den Mitlebenden ist es auch nicht viel anders. Wir fangen selbst bei dem fremdesten Menschen sogleich mit einem Totalbild an, in dem die uns verfügbaren Daten, vielleicht seine Physiognomie, sein Beruf, sein Dialekt, ein Satz, den er gesprochen, eine Bewegung, die er gemacht hat, zu einem Gesamteindruck zusammengeschlossen sind. Dieser Vorgang, so hinderlich er dem objektiven und kritisch vorsichtigen Verstehen sein mag, ist bezeichnend für die Tatsache, daß wir nur aus dem Ganzen heraus verstehen und nicht etwa durch bloßes Zusammenfügen lauter einzelner Beweisstücke. Die einzelnen Züge empfangen vielmehr von vornherein eine Bedeutung nur aus ihrer Stellung zum Ganzen. Der Historiker geht hierin so weit, daß er einen überlieferten Zug als unecht ausscheiden würde, wenn er dem sonst beglaubigten und verständlichen Ganzen widerspricht.

Bei Gestalten wie Sokrates und Jesus hat man den Eindruck, daß die Zeitgenossen dieser gewaltigen Größe und Eigenart mit ihrem Verständnis nicht entfernt gewachsen waren. Die Evangelien geben viel unverbundenen Stoff, der sich wohl zu einem anschaulichen Bilde vereint, aber in vielen Stücken uns unverständlich bleibt oder eine Deutung nach verschiedenen Richtungen gestattet. Im Sokratesbilde des Plato haben wir ein tieferes Verstehen (während Xenophon nur sah, was in seine eigene Höhenlage hinabreichte), aber gerade deshalb gewiß auch eine Formung, die vom ersten Tage an schon etwas von Fortbildung enthält. Versetzen wir uns nun in die Lage eines Forschers, der den „histo-

rischen" Sokrates verstehen möchte.[1]) Er macht nach unserer Übersicht etwa folgende abstrakt gesonderte Stadien durch:

1. Er liest bei Xenophon und Plato eine Reihe von Geschichten aus dem Leben des Sokrates. Von ihrer Auffassung bei beiden hält er sich vorerst nach Möglichkeit frei, um zunächst einmal das Rohmaterial zu prüfen und, soweit er es für echt halten darf, als solches sprechen zu lassen. Er kann aber durch kein Mittel verhindern, daß schon beim Sammeln ihm diese Elemente

2. zu einem Totalbilde zusammenschießen, das er in seiner historischen Anschauung vor sich hat. In dieses Gesamtbild sind die wesentlichen Berichte über Leben, Lehren und Sterben des Sokrates, über einige wichtige Äußerungen, über seine Wirkung usw. natürlich verwoben. Aber wir nehmen an, daß darin (wie es ja bisher tatsächlich der Fall war) Widersprüche psychologischer Art verbleiben, daß es noch nicht gelungen ist, diesen Sokrates als einen sinnvollen Zusammenhang wirklich von innen heraus zu begreifen. Das Bild eines Philosophen, der durch Analogieschlüsse und Definitionen das Wesen der Tugend sucht, niemals aber ein greifbares Ergebnis findet, der so oft seinen Schülern die Nützlichkeit (τὸ συμφέρον) der Tugend lehrt, selbst aber an ihr stirbt und lieber Unrecht leidet als tut, der den einen als Sophist und Revolutionär, den anderen als Feind der Demokratie und Lobredner der alten ἀρετή erscheint — ein solches Bild ist in der Tat zusammenhanglos und unverstanden. Der Historiker hat sich mit seiner anschaulichen Einbildungskraft in alle Einzelheiten hineinversetzt; er sitzt aber noch nicht in der lebendigen Mitte des Menschen, den er verstehen will. Hier erst beginnt die für die Theorie des wissenschaftlichen Verstehens interessante Wendung.

3. Was er bisher von Sokrates weiß, das hat er nicht apriori erraten können. Die Quellen mußten es ihm sagen. Wir lassen dabei das Rätsel, wie trotzdem ein historisch-konkretes Totalbild zustande kommen konnte, beiseite.[2]) Nun aber legt er innerhalb dieses Bildes Linien, die ihm apriori mit der gesetzlichen Struktur

---

[1]) Ich wähle dieses Beispiel im Gedenken an Heinrich Maiers schöpferisches Werk über Sokrates, das die Treue im Kleinen mit dem großen Zug des Verstehens und mit dem Sinn für produktives Verstehen in der vorbildlichsten Weise vereinigt.

[2]) Zweifellos waren hierbei auch schon die Akte des 3. Stadiums beteiligt, aber ohne daß sie in das reflektierte Bewußtsein eintraten.



seines eigenen, freilich ebenfalls historisch bedingten Geistes innewohnen. Er wendet diese strukturelle Gesetzlichkeit zwar auf die gegebene singuläre Geschichtslage in und um Sokrates an. Aber er formt jetzt das Material durch ein Geflecht von Kategorien, die insofern „neutral“ sind, als sie für den Verstehenden wie für den Verstandenen gleichmäßig gelten. Beide befinden sich also jetzt — das ist die in jedem historischen Verstehen nach der Herausarbeitung der Einzellage immanente Voraussetzung — grundsätzlich auf derselben Ebene, oder, ohne Bild: sie befinden sich im Zusammenhang desselben zeitlosen Sinngefüges, das sich an den historischen Erscheinungen nur auswirkt und allmählich klarer herausarbeitet. Nehmen wir an, das erste Ziel des Historikers sei, den „Mittelpunkt“ des Sokrates zu finden. Er sucht also in seinem Wesen, seinem Charakter den ruhenden Einheitspunkt, von dem aus ihm die bewegte Vielheit der Lebensäußerungen des Sokrates verständlich wird, abgesehen natürlich von der rein äußeren Seite des Schicksals, die nicht aus dem Charakter abgeleitet werden kann, wohl aber in dem Erlebenden wieder seine ganz spezifische Reaktionsweise auslöst. Der Forscher denkt vielleicht, indem er die entsprechenden Geistesakte als die zentralen in Sokrates setzt und sie innerlich aus der gegebenen Gesamtsituation heraus mitvollzieht, zunächst Sokrates als den theoretischen Ethiker durch. Er findet (wiederum im Mitvollzug der totalen Aktstruktur mit ihrer historisch-singulären Abwandlung), daß von hier aus das Ganze dieses Lebens nicht begreiflich wird. Er erprobt in gleich unmerklicher Geschwindigkeit an jeder wesentlichen Wendung Sokrates den Utilitarier. Er erfährt die Undurchführbarkeit auch dieser Strukturhypothese, jedoch wie im ersten Fall mit einem kleinen Rest von Berechtigung, den er nicht abstreiten kann. Er legt den Maßstab der christlichen Liebesnatur an und bemerkt, daß hier ein eigentümliches Etwas, das er nicht formulieren kann, fehlt. Er findet — vielleicht nach weiteren Versuchen, die wir übergehen —, daß das pädagogische Moment in Sokrates das zentrale ist, und zwar mit einer religiös-ethischen Tendenz von ganz bestimmter Färbung, in der dann eben das individuelle, über den pädagogischen Grundtypus hinausgehende Wesen des historischen Sokrates liegt. — Bei alledem darf nicht unbemerkt bleiben, daß in dem ganzen Versuch des Verstehens auch immer ein Bewußtsein dafür mitklingt, was Sokrates (als ein solcher und gerade

damals) im ethischen Sinne sein sollte. Durch die Beziehung auf diese normative Seite des Verstehens erwächst ein Bewußtsein für die Höhenlage, in diesem Falle der Persönlichkeit des Sokrates. Und endlich zeichnet sich in dem ganzen Prozeß auch die Differenz zwischen der historisch bedingten Geisteslage des Sokrates (der z. B. noch keine wissenschaftliche Ethik vorfand) und der historisch differenzierten Bewußtseinslage des Verstehenden ab, so daß Sokrates bei all seiner ethischen Höhe in anderer Hinsicht doch wieder ein Kind seiner Zeit bleibt.

4. Aber wir sind noch nicht am Ende des ganzen Prozesses. Ist durch diese mitvollziehende Anlegung der Totalstruktur und der Teilstrukturen des Geistes das früher vorhandene anschauliche Bild nunmehr gesetzlich durchorganisiert und in einen sinnvollen, verständlichen Zusammenhang verwandelt, so wirkt dieses Ergebnis auch auf die früheren Stufen zurück. a) Die rätselhafte ästhetische Fähigkeit zur Zusammenschau der vereinzelten Daten in einem Totalbilde (die allerdings immer durch die bereits geformte Überlieferung unterstützt wird) beruht jedenfalls auch schon darauf, daß in jeder Auffassung des Menschlichen die allgemeine Strukturgesetzlichkeit des Geistes wirksam ist, freilich ohne daß die daran beteiligten Akte einzeln ins Bewußtsein träten. So kommt es, daß wir niemals bei einzelnen Gefühlen, Willensregungen oder Vorstellungen, die uns berichtet werden, stehen bleiben, sondern immer gleich Sinnzusammenhänge daraus schaffen, und daß wir fast nie einzelne Schicksale, Taten und Ereignisreihen auffassen, sondern diese sogleich unter einem teleologischen Gesichtspunkt zu einem geistigen Komplex organisieren. Aber von der höheren, bewußten Arbeit des wissenschaftlichen Verstehens aus wird nun rückwärts diese vorwissenschaftliche Intuition durchleuchtet und berichtigt. Wir bleiben bei dem ersten Momentbild nicht stehen, sondern ziehen innerhalb seiner flüchtigen Umrisse immer festere Linien, die auf strukturellem Durchdenken beruhen und unter Umständen selbst zur Korrektur der Umrisse nötigen. So verschwindet z. B. das xenophontische Sokratesbild schon aus inneren Gründen mehr und mehr hinter dem der Apologie und des Kriton. — Damit aber kommen wir auf das Letzte: b) Selbst das Rohmaterial der Überlieferung kann von dem vollendeten Verstehenszusammenhang aus in vorsichtiger und kritischer Weise gesichtet werden. Mindestens erhebt sich bei ganz unvereinbaren Einzelzügen dann die deduktiv

entstandene Frage nach ihrer Echtheit, und darin liegt unter Umständen wieder eine ganz neue Fragestellung an den Quellenbestand überhaupt.

Durch diesen Rücklauf rundet sich der ganze Prozeß zu einer Einheit, die nur bei methodischer Selbstbesinnung überhaupt nach ihren einzelnen Stadien ins Bewußtsein tritt. Die Mehrzahl der Historiker vollzieht alles zusammen in einer geistigen Gesamtbewegung, die aber doch von der jeweiligen philosophischen und geisteswissenschaftlichen Begriffslage beeinflußt ist und mit ihr wechselt. Speziell die Charakterologie kann man im 19. Jahrhundert durch drei Hauptstadien hindurch verfolgen: das erste beruht auf der Kant-Schiller-Humboldtschen Konzeption der Dualität von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit im Menschen, die zweite auf der erneuerten spekulativen Ideenlehre, die dritte auf der Ethologie des Positivismus (Mill, Taine). In letzter Zeit hat eine Synthese zwischen der positivistischen und idealistischen Strömung stattgefunden, die schon bei Dilthey erkennbar ist und in deren Zusammenhang ich auch die vorliegende Untersuchung einordnen muß.

Wir haben damit das historische Verstehen beschrieben. Aber wir haben es noch nicht kritisiert. Es bleibt die Frage, in welchem Maße und in welchem Sinne wir von Objektivität des Verstehens reden dürfen. Aus dieser letzten Fragestellung wird sich noch eine ganz neue Beleuchtung des Verstehens ergeben; doch müssen wir uns hier mit Andeutungen begnügen.

Es bedarf keines ausführlichen Nachweises, daß die Fähigkeit, sich in eine von uns abweichende singuläre Lebenslage unter sinngemäßer Variation unserer eigenen Struktur hineinzuversetzen, das lebendige Element des Verstehens, zugleich aber auch eine gefährliche Fehlerquelle bedeutet. Denn diese historische „Einfühlung“ ist ursprünglich eine ästhetische Funktion. Ihre Bedeutung für die praktischen Zwecke des menschlichen Verkehrs ist mit der Differenzierung der Kultur und der fortschreitenden Ausbildung der Individualität unendlich gewachsen. Aber die Anforderungen der modernen Geisteswissenschaft an die innere Umformungs- und Nachbildungsfähigkeit gehen über das noch weit hinaus, was die ästhetische und utilitarische Funktion der Einfühlung zu leisten haben. Man kann nicht sagen, daß der Sinn für diese Aufgabe bei unseren Historikern und Kulturforschern schon ganz so ent-

wickelt wäre, wie es notwendig ist. Spenglers Buch hat auch deshalb so stark gewirkt, weil er der Sehnsucht, auf diese Art zu sehen, in seiner dichterischen Art viel Nahrung bot. Solange jedoch keine begriffliche Durchleuchtung dieser lebendigen Auffassungsfunktionen stattgefunden hat, ist immer zu befürchten, daß eine bloß subjektiv-poetische Phantasie den Menschen vergangener Zeiten untergeschoben wird. So hat es die Romantik trotz ihres starken historischen Sensoriums doch mit dem Mittelalter gemacht, und wir sind noch heute von der Nachwirkung dieser poetischen Umdichtung nicht ganz frei geworden. Geschichte darf aber keine Dichtung sein. Sondern sie muß bei treuester Wahrung der überlieferten Tatsachen aus dem Sinn für das Gesetzliche hervorgehen, von dessen Netzwerk sich die Tatsachen als individuelle Linien abheben. Die Tatsache wird in der Geschichtsauffassung erst gefestigt und beglaubigt auf dem Wege über den gesetzlichen Zusammenhang, der im Verstehen und Auswählen der Tatsachen richtunggebend wirkt. Diesen Sachverhalt können wir hier nicht näher begründen; er gehört als wesentlicher Punkt in die Geschichtsphilosophie. —

Aber erreicht nun das wissenschaftlich geläuterte Verstehen wirklich den vollen objektiven Zusammenhang, auf den es gerichtet ist?

Die Bejahung dieser Frage ist von vornherein deshalb unwahrscheinlich, weil wir in uns selbst niemals die reine, absolute Struktur des Geistes tragen, sondern immer eine historisch und persönlich bedingte Seele, die unter dem bestimmenden Einfluß historischer Geistesobjektivationen steht. Gewiß wirkt auch in ihr die ewige Gesetzlichkeit geistiger Strukturzusammenhänge, aber angewandt auf und eingekleidet in eine singuläre historische Stufe und in eine besondere Individualität. Wir haben jedoch gesehen, daß wir — zwar nicht unser aktuelles Bewußtsein — wohl aber die Gesetzlichkeit *unserer* psychologischen Einbildungskraft den Erscheinungen der Vergangenheit unterschieben müssen, um sie gegen uns abzuzeichnen, und daß wir gleichzeitig uns in die *fremde* Gesamtlage transponieren müssen, um das Anderssein der früheren Menschen zu erfassen. Dies gilt sowohl für die Stufe des anschaulichen Gesamtbildes, wie für den Mitvollzug der strukturell bedingten Geistesakte im einzelnen und in ihrer Totalität. Diese ganze Beschreibung deutet schon an, daß *weder das reine Objekt*, noch *das reine Subjekt dabei zur Geltung kommt*, sondern daß

— immer den echten Willen zur Objektivität vorausgesetzt — dabei eine Resultante, ein Berührungsphänomen, ein überlegenes Drittes erzeugt wird.

Das gilt sowohl für den Fall, daß eine lebhaft sich aufdrängende Verwandtschaft des Verstehenden mit der früheren Epoche oder Person vorliegt, wie für den andern einer weitgehenden Andersartigkeit zwischen Subjekt und Objekt des Verstehens.

Im ersten Fall nämlich besteht die Abweichung von der angestrebten Objektivität darin, daß wir das Verwandte in der früheren Geistesstruktur überbetonen. Wir assimilieren dann diese Seiten so stark an unsere eigene Welt, daß die gleichfalls vorhandenen Strukturunterschiede nicht sachgemäß zur Geltung kommen. Unsere eigene ganz konkrete Erlebnisweise, die eigentlich nur als anschauliche Hilfskonstruktion für Prozesse kritischen Umdenkens dienen sollte, wird in das Objekt unmittelbar hineingesehen und mit seiner Beschaffenheit einfach gleichgesetzt. Das ist immer wieder das Schicksal „der" sogenannten Antike gewesen, die eigentlich den abendländischen Geist seit dem 10. Jahrhundert von Renaissance zu Renaissance begleitet hat und sich dabei jeweilig in das Kostüm der Gegenwart verkleiden mußte. Ohne Zweifel liegt in dieser Verknotung von Gegenwart und Vergangenheit ein teleologisches Moment des Geisteslebens. Aber am reinen Erkenntnisideal gemessen scheint hier zunächst eine Grenze des Verstehens vorzuliegen. Solche Lebensbeziehungen haben ihr total-ethisches Recht. Wissenschaftlich genommen sind sie schmerzliche Erinnerungen daran, daß wir zwar den Wurf nach dem reinen Objekt immer wieder erneuern müssen, niemals aber das Ziel treffen. So kommen wir schließlich hinter das Geheimnis, daß der Geist der Zeiten großenteils nichts anderes ist als der Geist des Historikers, der an der Geschichte entlang gleitet und trotz des Willens zur Objektivität durch seine ihm selbst verborgenen Bewußtseinsgrenzen gerade das ihm zusagende Homogene magnetisch anzieht. Alle anderen Seiten der Geschichte — vielleicht die lehrreicheren — sinken dann unter die Schwelle der Beachtung. Die Geschichte wird gleichsam die Verlängerung der jetzt lebenden Menschen nach rückwärts. Eine Vermählung von Vergangenheit und Gegenwart hat stattgefunden.

Noch ungünstiger scheint es in dem zweiten Falle zu liegen: die Fremdartigkeit einer historischen Geistesstruktur wird so stark empfunden, daß das anschauliche, lebendige Totalbild nicht zustande

kommt. Man denke etwa an die Auffassung einer primitiven Religion, von der uns immerhin genug äußere Überlieferungen gegeben sein mögen; oder an einen Menschen, dessen gesamte Geistesart von der unsrigen so abweicht, daß wir vergeblich nach Zusammenhang, nach einem verwandten Moment suchen. In diesem Falle gleitet das Verstehen gleichsam nur an der Grenze dieses Andersartigen entlang. Es zeichnet seine Eigenart gegen die unsrige ab und begnügt sich mit dieser Kontrastierung des innerlich Unerreichbaren gegen das Vertraute.

Eigentlich führt uns die Geschichte Tag für Tag an solche Grenzen.[1]) Jeder Historiker müßte z. B. beachten, daß frühere Zeiten auf dem Hintergrunde eines ganz anderen Realitätsbewußtseins gelebt haben. Sie glaubten z. T. an Wunder und Zauber, an seelische Bewegungskräfte und Dämonen. Sie begnügten sich, die Motive ihres Handelns aus einer Traumerscheinung Gottes zu entnehmen oder sie vom Stand der Sterne abhängig zu machen. (Man achte etwa auf die Motivationen im Alten und Neuen Testament oder bei Otto v. Freising.) Wer will behaupten, daß wir in diese Bewußtseinsstruktur ganz hineinkriechen könnten? Wir sehen sie gleichsam nur über den Zaun unserer eigenen Welt, und auch die wird wohl noch nicht die letzte sein. Wie selten gelingt es einem großen Künstler der Geschichte, das Fremdheitsgefühl zu überwinden und wenigstens einen farbigen Abglanz des vergangenen Lebens zu geben! Und doch ist uns dann immer noch zumute, als erschiene ein Mensch unserer Zeit in einem altertümlichen Gewande.

In beiden eben behandelten Fällen: bei der Assimilierung und bei der Kontrastierung durch das Verstehen, tritt im Endergebnis das gleiche ein. Das Verstehen erreicht seinen letzten Zielpunkt: das Objekt in seiner geistigen Ansichbeschaffenheit, trotz alles ernsten Willens zur Objektivität nicht. Sollen wir als Historiker diesem Tatbestand gegenüber nicht verzweifeln, so müssen

---

[1]) „Die ganze religionsphilosophische, kunsthistorische, sozialkritische Arbeit des 19. Jahrhunderts war nötig, nicht um uns endlich die Dramen des Äschylos, die Lehre Platos, Apollo und Dionysos, den athenischen Staat, den Cäsarismus verstehen zu lehren — davon sind wir weit entfernt —, sondern um uns endlich fühlen zu lassen, wie unermeßlich fremd und fern uns das alles innerlich ist, fremder vielleicht als die mexikanischen Götter und die indische Architektur.“ Spengler, Untergang des Abendlandes, S. 37.

wir eine Rechtfertigung auch dieser begrenzteren Geschichtsauffassung versuchen; denn irgend etwas muß doch mit diesem Unvollendeten geleistet sein. Schon im Anfang dieses Kapitels haben wir Gründe dafür hervorgehoben, daß das Verstehen kein Abbilden, sondern ein geistiges Formen ist. Da es nun weder die volle Objektivität erreicht, noch seiner Natur nach in der bloßen Subjektivität verharren darf, so bleibt nichts übrig, als daß alles Verstehen seine Bedeutung darin hat, ein Drittes, Höheres, über dem Subjekt und dem Objekt zu erzeugen. Dieses Dritte das bei allem strengen Willen zur Objektivität das letzte ist, was das Verstehen erreicht, zieht unser Interesse im höchsten Grade auf sich. Was ist es, was da aus dem Verstehenwollen schließlich geboren wird?

Wir erinnern uns noch einmal, daß die psychologisch-geistige Einbildungskraft, die wir nach Maßgabe der überlieferten Daten des Vergangenen mit Bildern affizieren, indem wir uns selbst den Erscheinungen der Geschichte gemäß in gesetzlicher Weise denkend umformen, — daß diese von einer seltsamen Lebenstotalität durchströmte Einbildungskraft historisch bedingt ist. Der Geist selbst erscheint in ihr auf einer bestimmten historischen Stufe der Bewußtheit. Wenn wir auch annehmen müssen, daß von den Anfängen an im individuellen und kollektiven geistigen Leben dieselben teleologischen und normativen Gesetze gelten, so ist es doch eben im Geistigen entscheidend, wieweit diese Gesetzlichkeit und der durch sie bestimmte Entwicklungsgang des Geistes in seine Bewußtheit aufgenommen worden ist. Denn eine zum Bewußtsein erhobene Gesetzlichkeit bedeutet für den Geist eben Selbstgesetzlichkeit und damit wachsende Freiheit. Dies ist der tiefe, uns längst abhanden gekommene Sinn der Lehren vom Hindurchdringen der Vernunft durch die Natur bei Schelling, Fichte, Schleiermacher und vom Zusichselbstkommen des Geistes bei Hegel. Indem der im Menschen lebende Geist stufenweise seine eigene Gesetzlichkeit erfaßt, schreitet er fort im Selbstverstehen und in der Selbstbefreiung. Aber diese Gesetzlichkeit ist, wie wir von Anfang an betont haben, nicht eine Gesetzlichkeit des Geschehens, sondern eine normative Gesetzlichkeit der Wertverwirklichung.

Sie kann nach drei Richtungen hin verfolgt werden.

1. Die Differenzierung in der Totalstruktur des geistigen Lebens (die in den Individuen und den Geistesobjektivationen

parallel geht) wird zum Bewußtsein erhoben. Dieser Prozeß ist gleichbedeutend mit der Ausbreitung des Kulturbewußtseins nach den verschiedenen Werttendenzen und objektiven Leistungen der Kultur. Er findet seinen wissenschaftlichen Niederschlag in der Systematik der Kulturwissenschaften, zu der eine historische Epoche gelangt.

2. Der zeitliche Entwicklungsgang des Geistes, der zu dieser Epoche als zu ihrem vorläufigen Resultat hinführt, wird durch die vorangehenden Epochen verfolgt. ihr innerer teleologischer Zusammenhang wird aufgedeckt. Die einzelnen Stufen der Differenzierung des Individualbewußtseins und der objektiven Kultursysteme treten in das Licht der Gegenwartsbesinnung. Aber die Bewußtseinsstruktur der Gegenwart gleitet dabei selbst schon als Maßstab an den Stufen entlang, und insofern dient der ganze Vorgang wieder dem Selbstverständnis der Gegenwart. Er ist gleichbedeutend mit dem Ausbau des historischen Bewußtseins und findet seinen wissenschaftlichen Ausdruck in der Kulturgeschichte oder Geistesgeschichte. — Jedoch zeigt sie nirgends das Bild einer unentrinnbaren mechanischen Gesetzlichkeit, sondern auf jeder Stufe erhebt sich auch für das nachbildende Verständnis eine neue konkrete Norm, ein neuer, komplexer, normativer Geist, dessen Forderungen von der jeweils lebenden Generation erfüllt oder nicht erreicht wurden. Diese normative Nebeneinstellung im Verstehen berechtigt uns zu Werturteilen über die Geschichte. Wäre die Geschichte ein kausalgesetzlicher Prozeß, so hätte es keinen Sinn, über die Höhenlage der einzelnen Epochen Werturteile abzugeben. So aber ist jedes Verstehen zugleich auch kulturethisch orientiert: es enthält in sich (als eine Art von Sekundärfunktion) die Fragen nach dem, was ein Mensch, eine Zeit, eine Kultur im wertbestimmten Sinne hätte sein können und also sollen. Es ergibt sich daher:

3. Die Normbestimmtheit des Geistes wird zum Bewußtsein erhoben. Sie empfängt eine breitere Basis durch Kulturbesinnung und Geschichtsbesinnung. Jede Epoche soll der Idee nach aus ihr allein heraus beurteilt werden (immanente Wertbeurteilung). Da wir aber jeder Zeit unvermeidlich etwas von unserem Geiste leihen und sie dadurch über ihre Begrenztheit in sich allein erheben, so haben diese Werturteile auch eine Beziehung auf uns und auf unsere Kultur- und Bewußtseinslage.

Der Sachverhalt des Verstehens kompliziert sich also hier aufs höchste. Und doch befreien wir uns erst hier von den weit-

gehenden Abstraktionen, mit denen wir diese Untersuchung beginnen mußten. Sie ist durch und durch gedacht von der Breite, dem Zeitpunkt und der Höhe unserer Bewußtseinslage aus. Aber indem wir durch kulturpsychologische Besinnung, Geschichtsbesinnung und normative Wertbesinnung unseren Horizont unermeßlich erweitern, entsteht ein geistiges Medium von gewaltiger überindividueller Bedeutung. In diesem dreifach bestimmten Verstehen erarbeitet erst der Geist sich selbst. Wir treten aus der Enge der bedingten, individuellen Bewußtseinsstruktur hinaus, — nicht so weit, daß wir uns darüber ganz gegenständlich würden, sondern nur so weit, daß wir von unserer historischen Stufe aus das Ganze der „Entwicklung" geistig durchorganisieren. „Aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt uns die Unendlichkeit". — noch nicht freilich als Gegebenes, aber als eine in ihrem Sinne verstandene, vor uns und über uns liegende Aufgabe. —

Um es noch einmal in anderen Wendungen zusammenzufassen: das Selbstverständnis des Geistes erstreckt sich auf drei in ihm enthaltene und eng verbundene Momente:

1. Auf die differenzierte Struktur, die in ihm von Anfang her angelegt war und die sich, wennschon unter teilweisen Rückbildungen, allmählich reiner herausentfaltet hat, bis sie auch dem einzelnen Träger des Geistes zum Bewußtsein kommt.

2. Auf den mannigfach umgebogenen oder gehemmten historischen Prozeß, in dem die gegenwärtige konkrete Gestalt des Geisteslebens (der Kultur) durch Differenzierungen und ethische Wertsynthesen hindurch geworden ist.

3. Auf die ethische Höhenlage, die jeweils im historischen Verlauf erreicht worden ist, und zuletzt auf die eine, besondere, die im gegenwärtigen Stadium der Weltentwicklung seine Bestimmung ist.

Dreierlei also enthält dieses umfassende Kulturverstehen: das Bewußtsein der Selbstdifferenzierung, das Bewußtsein der Selbstentwicklung und das Bewußtsein der ethischen Selbstbestimmung des Geistes. — Dabei ist es klar, daß jeweils nur von der differenzierteren Stufe aus die einfachere Gestalt, von der späteren Epoche aus die frühere, von der ethisch höheren die niedere verstanden werden kann. Wir kennen diese drei Richtungen des Verstehens als systematische Analyse der Kultur, als Kulturgeschichte und als die historischen Werturteile, die in einer normativen Geschichts-

philosophie, einer letzten Sinngebung an die Geschichte gipfeln. Denn es ist nicht wahr, daß wir zu Werturteilen nicht berechtigt seien. Nur dürfen sie nicht aus irgendeiner zufälligen Subjektivität heraus gefällt werden, sondern es muß eine Persönlichkeit von eigener Reife und Werthöhe den Richter machen, eine Persönlichkeit, in der der Geist selbst einen Gipfel erstiegen hat. „Glaubt einer Geschichtschreibung nicht“, sagt Nietzsche, „wenn sie nicht aus dem Haupte der seltensten Geister herausspringt. Wer nicht einiges größer und höher erlebt hat als alle, wird auch nichts Großes und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen.“ [1])

Von diesem Gesichtspunkt, daß es sich beim historischen Verstehen um das Selbstverständnis des Geistes handelt, werden endlich noch zwei weitere Zusammenhänge begreiflich, die wir flüchtig berühren wollen:

Mit allem Verstehen findet zugleich eine Auswahl aus den gegebenen Daten und überlieferten Tatsachen statt. Verstehen ist kein Abbilden, sondern ein von der Forderung der Sache geleitetes Formen. So kann auch nicht die ganze Unendlichkeit des Geschehenen und Geschehenden in die Kulturauffassung hineinkommen, sondern nur das, was in den drei bezeichneten Richtungen bedeutsam ist: also das strukturell Bedeutsame, das genetisch Bedeutsame und das ethisch oder normativ Bedeutsame. Die Tendenz des Verstehens mag sich auf den kleinsten Winkel einer Lokalgeschichte oder auf die Einzelheiten einer Personalgeschichte einengen: auch diese werden nicht ausgeschöpft, sondern nur strukturell, genetisch und wertkritisch beleuchtet.[2])

Und endlich: in allem historischen Verstehen verknotet sich die Vergangenheit und Gegenwart mit der Zukunft. Jedoch niemals in dem Sinne, daß sie aus der Vergangenheit einfach kausal errechnet würde, wie man heute vielfach irrig annimmt. Vielmehr ist das historische Bewußtsein und das Bewußtsein der Kulturgliederung nur der Boden, auf dem sich für den Geistesforscher das Erlebnis der Norm entfaltet, an der er die ethische Zukunftsaufgabe mißt. Bleibt diese lebendige Kraft zum Werdensollenden aus, so ist auch

---

[1]) W. W. I (Große Ausgabe), S. 337.

[2]) Ich komme damit auf Gesichtspunkte zurück, die ich in meiner mir heute sehr unzulänglich erscheinenden Dissertation: „Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft“, Berlin 1905, aus einem starken Gefühl für die wirkenden Elemente des Historischen heraus wenigstens geahnt habe.

an dem Verstehen selbst etwas unlebendig und unfruchtbar. Wir können daher in dem oben begonnenen Zitat aus Nietzsche fortfahren: „Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch; nur als Baumeister der Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehen." Hierin liegt die letzte Entschädigung dafür, daß unser Streben nach Objektivität des Verstehens ewig unvollendet bleiben muß. Das dritte Reich, das über der Subjektivität und Objektivität entsteht, ist das überpersönliche Reich des Sinnes, in dem wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit einer geistigen Kraft umfassen. Der „Gehalt" der Geschichte für uns ist eben dieses im Verstehen erarbeitete Überhistorische, das durch unsere ethische Arbeit noch weiter wachsen soll. Auch Theodor Litt kommt in seinen geistvollen Arbeiten zu dem gleichen Ergebnis: „Historisch verstanden wird also nicht nur die Gegenwart aus der Vergangenheit, sondern auch die Vergangenheit aus der Gegenwart; ja, was verstanden werden soll, ist im Grunde weder die eine noch die andere, sondern das Innere, das in beiden Erscheinungen wird." Aber weiter: „Historisches Verstehen der Gegenwart ist nicht nur eine Synthese von Vergangenheit und Gegenwart, sondern ein vorwegnehmendes Deuten der Zukunft." [1]) In diesen Endgedanken wird überwunden, was an dem methodischen Ausgangspunkt unserer Untersuchung, die ja zunächst der geistigen Struktur der Individualität galt, zu individualistisch erscheinen könnte. Wir nähern uns im Ergebnis der Auffassung, daß der Geist das Individuum und die in der Summierung, Wechselwirkung und Schichtung zahlloser Individuen erwachsenen Objektivationen als ein großes gemeinsames Medium umspannt. Und wenn wir uns selbst oder einen anderen, die Vergangenheit oder den Sinn der Zukunft, verstehen, so könnte man, von der anderen Seite aus gesehen, mit einem Anklang an Hegel sagen: es sei der Geist selber, der so in seinen Individuationen sich selbst versteht.

[1]) Geschichte und Leben, Leipzig, S. 9 u. S. 11.

4. Die Bewegung des Lebens.

Der Unterschied zwischen der klassischen und der expressionistischen Musik ruht wesentlich auf dem Maß der Verwendung von Melodie und Motiv. Die Melodie ist selbst ein geformtes Ganzes, an dem gegliederte Teile erkennbar sind. Ihre Wandlungsfähigkeit besteht in der Umsetzung in andere Tonarten, der wechselnden Harmonisierung und der „Variation", zu deren Wesen es gehört, daß bei weitgehender Veränderung des Rhythmus und der Harmonik doch die allgemeinste Gestaltqualität in der Tonführung des „Ganzen" erhalten bleibt. In jeder Melodie ist bereits ein Motiv oder sind mehrere Motive zu einer Form verflochten. Sie ist daher nicht als ein musikalisches Sinnelement zu bezeichnen.

Das Motiv hingegen ist eine charakeristische, rhythmisierte Folge von Intervallen. Im seelischen Erlebnis entspricht ihm eine bestimmte Gestaltqualität, der ein geistiger Sinn, ein Gehalt von Bedeutungsgefühlen, zukommt, freilich mit der breiten Zone von Deutungsmöglichkeiten, die gerade der Kunst der hörbaren Welt eigentümlich ist. Das Motiv ist unendlich viel wandlungsfähiger und bestimmungsfähiger als die Melodie. Es kann zu einer ganzen Periode fortgesponnen werden. Es kann im Rhythmus, in der Harmonie, ja selbst in Einzelheiten der Tonführung ziemlich frei behandelt werden. Es kann sich mit anderen Motiven zu einem gleichzeitigen Gebilde verflechten. Es kann sich endlich ausbauen zu einer Melodie, und darüber hinaus zu einem ganzen geformten oder frei wallenden Satz.[1])

Das philosophische Element der Musik liegt in der Behandlung der Leitmotive: sie geben einem Tonwerk die geistigen Grundbedeutungen, die sich durch seinen ganzen Verlauf hindurch in ihrem wesentlichen Bestande identisch erhalten, zugleich aber doch

[1]) Als Beispiel nenne ich das erste Thema im Anfangssatz der fünften Symphonie von Beethoven. Hier ist das Motiv vorangestellt. Es erscheint sodann als Melodie, beherrscht aber nicht in dieser Gestalt, sondern in seiner ursprünglichen Selbständigkeit den ganzen Satz.

jenes Maß von Wandlungsfähigkeit besitzen, das der inneren Gefühlsbewegung und ihrer oft verschwebenden Unbestimmtheit gemäß ist. In der musikalischen Motivführung wird die höchste Annäherung an die Bewegungslinien des Innern und seine Gesetzlichkeit von Spannung, Verzweigung, Steigerung und Lösung erzielt, die im Bereich objektiv-sinnlicher Symbole überhaupt möglich ist.

Man könnte hoffen, das Leben musikalisch „auszuschöpfen". Philosophisch kann es nicht ausgeschöpft werden. Das Leben der Gegenwart wallt nicht mehr in geschlossenen, geformten Melodien und nicht mehr in einer rationalen Kontrapunktik einher — es ist wieder in eine Anzahl von Leitmotiven aufgelöst, die sich bald schärfer, bald zarter herausheben, die sich miteinander verschlingen und gegeneinander bewegen, die sich in ihrem Gehalt bis zur höchsten Intensität der Lebensbedeutung steigern können, dann aber wieder nur in der Begleitung leicht anklingen und fast unmerklich verhallen. —

Unsere ganze Untersuchung kann als das Bemühen aufgefaßt werden, die Leitmotive des Lebens aufzufinden, sie in ihren identischen Wiederholungen und ihren Umwandlungen, in ihren Verbindungen und Gegenbewegungen zu verfolgen. Wir sind uns der Grenzen des bisher Geleisteten wohl bewußt. Noch besitzen wir keineswegs die vollständigen Vorbedingungen zum Verständnis der Gesamtpartitur. Jedoch ist es in diesem Buche, das nur der Philosophie der Persönlichkeit gewidmet sein sollte, nicht unsere Absicht, über den bisher gezogenen Rahmen hinauszugehen. Nur in wenigen Worten deute ich an, welche Wege betreten werden müßten, wenn wir noch näher an das Geflecht der erscheinenden Wirklichkeit herankommen wollten.

Die beiden ersten Erfordernisse liegen selbst noch auf dem Boden des Individualitätsproblems. Wir müßten reden von der wissenschaftlichen Methodik und der künstlerischen Formung in der biographischen Arbeit. Heute fehlt es vielfach an dem klaren Bewußtsein der Aufgabe. Es genügt nicht, das Leben eines Menschen zu erzählen: man muß ihn verstehen, man muß in das Gesetz seiner inneren Struktur eindringen. Erst in Beziehung auf sie empfangen seine Schicksale „Sinn". Demgemäß muß jede biographische Forschung zuletzt gerichtet sein auf den Mittelpunkt der darzustellenden Persönlichkeit, auf ihr Bildungs- und Entwicklungsgesetz. Wir besitzen nicht viele Werke, in denen dies

schon geleistet wäre. Ich nenne als ein wenig bekanntes Beispiel einer solchen in die Tiefe dringenden Charakteristik Wilhelm v. Humboldts „Rezension von Goethes zweitem römischen Aufenthalt". In den ungedruckten Arbeiten Diltheys zur neuen Auflage des ersten Bandes seiner Schleiermacherbiographie findet sich ein Bruchstück, das mit unerreichter Kunst der historischen Analyse die verborgene Kontinuität im religiösen Bewußtsein Schleiermachers von der Brüdergemeinde über die rationalistischen Predigten bis zum sog. Pantheismus der „Reden über die Religion" aufdeckt. Zu einer ganz bewußten Zielstellung ist diese Herausarbeitung der entscheidenden Strukturverhältnisse in Simmels „Goethe" geworden. Dort verschwindet der empirische Mensch Goethe mit seinen Schicksalen und Besonderheiten ganz hinter jenem metaphysisch Wesenhaften des Charakters, das Simmel als „die Idee Goethe" bezeichnet. Mit den Kategorien, in denen er das Gesetz dieser Persönlichkeit aufzufangen sucht, wollen wir uns hier nicht auseinandersetzen. Immer ist in der Auffassung und dem Verstehen eines Menschen, dessen Leben abgeschlossen vor uns liegt, etwas von der Formungskraft des Verstehenden wirksam. Aber das empirische Material darf darüber nicht zurücktreten: beides muß ständig aufeinander bezogen werden, bis zu dem Grade, daß die Auswahl der Einzelzüge immer durch den strukturellen Zusammenhang, für den sie bedeutsam sind, bedingt ist, und daß der strukturelle Zusammenhang erst nach sorgsamster Verwertung des historischen Tatsachenbefundes ausgesprochen werden kann. Denn die Struktur als solche wird nicht „sichtbar", sie ist vielmehr nur das Gesetz, das wir als das einigende Band zu der auseinanderstrebenden Fülle der Einzelerlebnisse und Einzelhandlungen hinzudenken. Daher besteht denn auch für das Verstehen ein eigentümliches Wechselverhältnis, das im rein logischen Sinne fast als ein circulus vitiosus bezeichnet werden könnte: wir verstehen den Charakter ganz nur aus der Lebensgeschichte; aber die Lebensgeschichte wird uns zu einem verständlichen Zusammenhang erst, wenn wir mindestens einige feste Punkte des Charakters besitzen. Diese Methode der wechselseitigen Aufhellung ist nur ein neuer Beweis für die oben aufgestellte Ansicht, daß in uns schon im Anfang des Verstehens ein anschauliches Totalbild organisch erwächst, das wir erst allmählich durch Aufnahme neuer Einzelzüge und deduktive Vorversuche strukturell klären.

Einen Geist wie W. v. Humboldt kann man nur verstehen, wenn man die klassische Idee der ästhetischen Humanität schon als das Gesetz seines Erlebens und Verhaltens, das vor aller Reflexion wirksam ist, der Auffassung zugrunde legt. Pestalozzis warmverworrene Gemütswelt wird uns nur klar von dem Geist der Liebe aus, der in ihm das Geniale bedeutete und all seine unkultivierten Kräfte adelnd durchwirkte. Oft genug aber ist der eigentliche Strukturzusammenhang viel verborgener. Er spricht sich vielleicht in ganz irregehenden Selbstdeutungen aus: denn zwischen dem Haben einer Lebensform und dem Sichselbstverstehen ist ein großer Unterschied. Der Biograph und der Charakterschilderer müssen hinter den Ausdruck auf den eigentlichen Lebenszusammenhang zurückgehen.

Sie verstehen diesen Lebenszusammenhang aus der Totalität des Geistigen, die in ihnen selber lebt: nicht immer als entfalteter Besitz, sondern als ein Inbegriff gesetzlicher Bestimmtheiten, der selbst die nachbildende Phantasie in ihnen noch beherrscht. Daher der deduktive Charakter, der dem Verstehen unverkennbar eigen ist. Daher auch die Möglichkeit, im voraus (apriori) zu sagen, was in einer Zeit geistig möglich war, was nicht; was in einer Seele nebeneinander Raum haben kann und was nicht. Der bestimmte Charakter erscheint so eigentlich nur als eine Determination der zahllosen Möglichkeiten, die das „Menschentum" als Struktur und als Idee in sich birgt und die die Geschichte als konkrete Formen der Humanität verwirklicht.

Über diesen Lebenszusammenhang darf man sich nicht täuschen lassen durch Theorien, die die Menschen sich bisweilen über ihr eigenes Wesen oder für ihre Weltgestaltung zurechtgemacht haben. Der Jesuit ist weniger der Mann Jesu, als der Träger einer humanistischen Kirchenpolitik. Hobbes erscheint als Theoretiker strengster Richtung; aber das System, das er baut, ist nicht durch die Folgerichtigkeit des logischen Denkens, sondern durch einen Willen zur Macht zusammengehalten, der von den Grundlagen bis in die späten naturrechtlichen Anwendungen hindurchreicht. Rousseau glaubt die Menschen mit der glühenden Liebe des Helfenwollens zu umfassen; und doch wird jede Betätigung seines Daseins ihm nur Stoff für den Selbstgenuß seiner Phantasie. Viele suchen Religion unter der Form der Wissenschaft, andere Wissenschaft unter der Selbsttäuschung, nur die Religion innerlich fortzubilden.

Immer also kommt es auf die Funktion an, die ein einzelner Wesenszug und eine Sonderleistung in der Gesamtstruktur des Geistes übt. In diesen Zusammenhang müssen auch all die elementaren Seeleneigenschaften hineingezeichnet werden, die das psychographische Verfahren der differentiellen Psychologie feststellt.[1]) Ohne eine solche Strukturbesinnung ist diese ganze Arbeit blind, ein bloßes zufälliges Aufraffen beziehungsloser Einzelheiten. Wirkliche Korrelationen seelischer Leistungen können nur aufgedeckt werden, wenn man sich seinem Gegenstande denkend nähert. Alle bloß zahlenmäßig festgestellten Abhängigkeiten bedürfen der strukturellen Deutung, genau wie in der Naturwissenschaft jede Funktionsgleichung erst noch physikalisch interpretiert werden muß. Dies gilt auch für das vielbearbeitete Gebiet der Intelligenzprüfungen. Denn mit dem Worte Intelligenz wird selbst schon eine Struktur bezeichnet, nämlich ein Zusammenhang von Dispositionen und Leistungen, die dem Denken und Erkennen als einem Teilgebiete des Geistes zugewandt sind. —

Ein zweites Problem, das noch innerhalb der geisteswissenschaftlichen Psychologie der Individualität liegt, ist der seelische Strukturunterschied der Geschlechter. Wir haben durch die ganze Anlage unserer Untersuchung bereits entschieden, daß er nicht in den elementaren Sinnrichtungen als solchen wurzelt. Alle Geistesakte und Leistungen, die im Manne vorkommen, erscheinen auch in der Seele der Frau. Aber gerade die Strukturverhältnisse, d. h. ihre Verwebung zu einem individuellen Gesamtgeist, weichen erheblich voneinander ab. Und zwar scheint es, als ob im reinen weiblichen Typus auch heute noch die Fähigkeit, sich seelisch an differenzierte Sonderleistungen streng sachlicher Art hinzugeben, geringer wäre als beim Mann. Ich verstehe dabei unter „sachlich" alle diejenigen Leistungen, deren Wert und Gehalt gerade darin besteht, daß sie von der lebendigen Einzelseele abgelöst fortexistieren sollen. Der Frau gelingt eine solche Leistung in der Regel nur, wenn sie selbst sie wenigstens aus dem Erlebnis „Seele für Seele" heraus gestalten kann. Man muß jedoch hinzufügen, daß die höchste Produktivität des Mannes ebenfalls an die seelische Vermählung mit einem weiblichen Geiste gebunden ist. Geistige Geburten entstehen immer nur auf zweigeschlechtlichem

---

[1]) Vgl. W. Stern a. a. O.

Wege. Aber die Funktion, die beide Seelenprinzipien im einen und in dem anderen Geschlecht üben, ist doch charakteristisch verschieden, und gerade hierin liegt für die Charakterologie das aufzudeckende Geheimnis.

Wenn man hierbei auf die Naturbestimmung der Frau zurückgeht, so überschreitet man die Grenze vom Psychologischen zum Metaphysischen hin. Nicht nur deshalb, weil nun der Zusammenhang des leiblichen Lebens mit dem Seelischen in Betracht kommt, sondern auch deshalb, weil hier die Frage nach dem letzten Sinn und Wert des naturhaft-geistigen Lebens nicht mehr zu umgehen ist. Es ist kein Zweifel, daß die Seligkeit der Frau eine andere ist als die Seligkeit des Mannes. Darin liegt aber zugleich eine Einschränkung der rein männlichen Kulturbewertung, die gleichsam nur die eine Hälfte der Lebensbestimmung zum Ausdruck bringt. So hat denn auch der „Faust" zwei Lösungen, von denen Goethe (als Mann) nur die eine wirklich ausgeführt hat: er genoß in der schaffenden Arbeit das Vorgefühl des höchsten Augenblicks; daneben aber steht der ahnungsvolle Satz: „Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan." Und über beiden erst wölbt sich der ganze stufenreiche Himmel der Seligsprechungen, d. h. der wahrhaft endgültigen Sinnbeziehungen. —

Die innere Rhythmik des Lebens ist durch den Gegensatz und die Ergänzung der Geschlechter bis in die feinsten Schwingungen hinein beeinflußt. Man würde die Leitmotive der geistigen Welt nicht adäquat auffassen, wenn man nicht dieses mächtigste Prinzip der Individualisierung, das mit seinen Wurzeln bis in die Tiefen der naturhaften Welt hinabreicht, als den ewigen Wechsel von Dur und Moll herauszuhören fähig wäre. Gleichwohl liegt alles dies noch in den Grenzen der reinen Individualitätspsychologie. Mit zwei weiteren Problemstellungen aber gehen wir grundsätzlich über diese Grenze hinaus in eine Lebensbewegung von überindividuellem Charakter. Die Verschlingung der Kulturwelt ist nicht vom Individuum allein aus zu begreifen: es muß die soziologische und die kulturhistorische Betrachtung hinzutreten.

In dem politischen und sozialen Moment erfaßten wir die beiden Grundformen der Bänder, mit denen der Mensch an seine Mitmenschen gekettet sein kann. Der Machtmensch und die Liebesnatur mit ihren zahllosen Spielarten und Stufen sind nur die reinsten idealen Grundtypen, die diesen beiden Leitmotiven ent-

sprechen. Sie können als Gestaltungen der Individualität von einfachem Gesetz begriffen werden. Nicht aber ist es möglich, aus dem reinen isolierten Einzelwesen alle die überindividuellen Gesellschaftsformen abzuleiten, die in historischer Entwicklung über den Individuen erwachsen sind und nun auf diese zurückwirken. Hierzu bedarf es vielmehr einer Begriffsbildung neuen Stiles. Die gesellschaftliche Struktur, die man erhält, wenn man einen Querschnitt durch eine historische Epoche legt, ist ein Gebilde von überpersönlicher Bedeutung. Sie ist ein Wirkungszusammenhang, der die eingeordneten Individuen selbst formt und innerlich organisiert. Ihn erfaßt man nur mit Kollektivtypen höherer Ordnung, wie Gentilverfassung, ständische Gesellschaft, Klasse, Aristokratie, Beamtentum, Parteien, Verband, Rechtspersönlichkeit usw. Natürlich muß zu all diesen überindividuellen Subjekten wieder die Spiegelung im individuellen Bewußtsein hinzugedacht werden: aber die besonderen Farben, in denen ihre Strahlen sich dort brechen, sind nicht vom Individuum aus zu verstehen, sondern nur von den historischen Kollektivgebilden aus, die vor ihnen waren und über ihnen sind.

Es muß also in einer neuen Folge von Untersuchungen auf die besondere Art geachtet werden, wie das Kollektivbewußtsein der Gruppe, der ein einzelner jeweils eingeordnet ist, in seinem Sonderbewußtsein wirkt und den ganzen Menschen entscheidend beeinflußt. Auch hier werden noch viele Stufen zwischen dem allgemeinsten Typus und dem historisch am meisten besonderten aufzustellen sein. Zugleich wird der Grad, in dem der einzelne sich dem in ihm lebendigen Ganzen hingibt, immer auch ein ethisches Werturteil auslösen, das aus der betreffenden Gruppe heraus gedacht ist.

Um dies an einem allgemeinsten Beispiel zu erläutern, greife ich aus dem Umkreis hierhin gehöriger Theorien die möglichen Spielarten des Sozialismus heraus. Es gibt zunächst einen Sozialismus, der ganz vom Individuum ausgeht und die gesellschaftliche Verbindung (freier, organisierter oder rechtlicher Art) wiederum nur als eine Veranstaltung ansieht, deren letztes und ganzes Ziel im Individuum liegt. Ein solcher Sozialismus ist dann im Grunde nur eine Sonderform des Individualismus, der sich hier eines Systems gesellschaftlicher Mittel zu seinem Ziele bedient. Er kann eine ästhetische Färbung tragen (Geselligkeitssozialismus), er kann vom theoretischen Geiste ausgehen (konstruktiver Sozialismus), er

kann ein wirtschaftlich bedingter Sozialismus sein, er kann aber auch rein aus dem Willen zur Macht geboren sein (politischer Sozialismus, oft erkennbar an der Tendenz zur Klassendiktatur). — Von all diesen Formen unterscheidet sich der wahre oder echte Sozialismus dadurch, daß er von vornherein das gesellschaftliche Ganze (Gemeinschaft, Verein, Rechtsverband) als den eigentlichen Wert setzt und das Individuum nur innerhalb der Grenzen seines gesellschaftlichen Wertes anerkennt. Hier sind wieder zwei Spielarten denkbar: der Sozialismus der Liebe (wohl zu unterscheiden von der Liebe zwischen Einzelmensch und Einzelmensch) und der Sozialismus der Organisation, in der die individuellen Machtansprüche von einem überindividuellen Gesichtspunkte aus durch eine regelsetzende Kollektivmacht abgegrenzt werden. Um den Geist dieses Sozialismus zu bezeichnen, genügt nicht das bloße genossenschaftliche Prinzip der Solidarität; denn der Satz: „Einer für alle, alle für einen" könnte immer noch auf einer zufälligen Harmonie der Interessenrichtung beruhen. Vielmehr müssen die beiden Teile dieses Satzes durch den dritten, ergänzenden zusammengebunden sein: „Das Ganze in allen und über allen." Dazu aber ist die Voraussetzung, daß das Ganze als solches schon einen bestimmten ethischen Geist enthalte, der etwas für sich fordern darf und das Individuum an seine Zwecke bindet. Und dieser kann nur auf dem Boden einer historischen Schöpfung gewachsen sein. —

Um also diesen überindividuellen geistigen Strukturzusammenhang, in den wir lebenden Individuen eingegliedert sind, zu verstehen und seine eigentümliche Lebensbewegung zu erfassen, bedarf es einer weiteren überpersönlichen Einstellung, die zu der soziologischen hinzutreten muß: es bedarf des historischen Bewußtseins, das die Besonderheit der jeweils gegenwärtigen Kultur genetisch versteht und als ein Kollektivgebilde von überlegenem Wertgehalt strukturell durchleuchtet. In dieser Erweiterung des geschichtlichen und gesellschaftlichen Horizontes versteht das Einzelwesen erst sich selbst mit all seinen geistigen Wurzeln und Verzweigungen. „Was der Mensch sei, sagt ihm nur die Geschichte" (Dilthey). Die bloße Analyse dessen, was im unmittelbaren Gegenwartsbewußtsein des einzelnen enthalten ist, führt niemals zum vollen Verstehen. Vielmehr liegen darin die schwersten Täuschungen über Recht und Umfang einer Lebensbewegung, über ihre Möglichkeiten und ihren letzten verborgenen Sinn. Wer den russischen Bolschewismus nur aus seiner

theoretischen Selbstrechtfertigung, dem aus der Pariser Kommune interpretierten Marxismus, verstehen wollte, würde sein wichtigstes Fundament übersehen, nämlich das russische Agrarproblem und die russische Volksseele. Mit einem Worte: Lebensbewegungen geistiger Art nehmen ihren Ursprung nicht im abstrakten Einzelgeist, sondern aus dem großen Meer des schon historisch gewordenen Geistes, in dem das Individuum nur eine Welle ist.

Die Gegenwart kann sich immer nur begreifen, wenn sie sich in der Geschichte spiegelt. Oft genug vollzieht sie dabei eine Auslese und Bewertung, die ganz durch den leidenschaftlichen, einseitigen Gegenwartswillen bedingt ist: die Geschichte wird zum Instrument des Lebenswillens oder des politischen Machtwillens. Soll sie aber im Dienst der höchsten ethischen Aufgabe stehen, so muß die Geschichtsauffassung vom reinsten Willen zur Objektivität und einem darauf aufbauenden ethischen Bewußtsein ausgehen. In dieser unbefangenen Hingabe an die Gegenständlichkeit des Geistigen und in diesem objektiv fundierten Wertwillen liegt dann doch ungewußt und ungewollt die Beziehung auf die gegenwärtige Geistesstruktur mit drin. Denn aller Wille zur Objektivität und Normgemäßheit kann uns von der in uns erreichten geistigen Weite und Stufe nicht scheiden, die unser Blickfeld nach rückwärts und vorwärts bestimmt. Und so verknotet sich im Verstehen auch dann noch das Leben der Gegenwart mit dem geistig geformten Inhalt der Vergangenheit zum Sinn des Kommenden. Wir würden also die ganze Lebensbewegung nur auf dem Hintergrunde einer inhaltlichen Geschichtsphilosophie deuten können. Aber eine solche Analyse des modernen Geistes geht über das hinaus, was wir uns hier vorgenommen haben.[1]) Wir verweilen auch jetzt noch innerhalb der Grenzen des Individuums, das in seinen Tiefen immer für sich bleibt, und suchen nur das ewige Gesetz, nach dem es sich mit seinem kleinen Leben der Rhythmik der großen Lebensbewegung einordnet oder entgegenstellt.

Wir kehren damit zurück zu den Anfängen dieser Untersuchung. In jedem Geistesakt, so sagten wir, lebe die Totalität des Geistes; d. h. jede Sinngebung enthalte die anderen Grund-

[1]) Vgl. den Querschnitt durch die Zeit um 1900, den Troeltsch unter dem Titel: „Das Wesen des modernen Geistes" in den Preußischen Jahrbüchern Bd. 128 (1907) gegeben hat.



richtungen der Sinngebung untergeordnet und nach ihrem beherrschenden Gehalt umgebogen in sich. Darin liegt die Heiligkeit des ganzen Daseins, daß kein noch so geringer Sinnzusammenhang loszulösen ist vom Gesamtsinn des individuellen Lebens, und dieser nicht vom Sinn des überindividuellen Geisteszusammenhanges. Somit ist alles religiös bedeutsam und alles gleichsam nur herausgeschnitten aus dem unerschöpflichen Sinngewebe des Ganzen.

Gerade deshalb aber, weil jedes Einzelne und Bestimmte, indem es dieses ist, nicht zugleich auch das unendliche Andere sein kann, gerade deshalb ist jede einzelne Gestalt des Lebens für sich fragmentarisch und unbefriedigend. Es fehlt ihr die Endgültigkeit, die „Erfüllung". Auf dem Grunde jeder Seele, die unentstellt aus den Quellen des Lebens kommt, wirkt ein unendlicher Trieb, eine unstillbare Sehnsucht nach Wert, und diese Sehnsucht ist der Kern des Lebens selber und seine treibende Kraft. In jeder ist ein Überschuß über die wirkliche Lebensgestaltung. In jeder bohrt daher als ein Stachel von Faustischer Art das ungelebte Leben. Es gibt keine endgültige Form, in der der fordernde Wertwille sich Genüge tun könnte; selbst in der Resignation zittern noch die Wellen dieser metaphysischen Bewegtheit nach.

Am stürmischsten ist dieses Erlebnis im Herzen der Jugend. Sie findet immer ein bereits gestaltetes Leben vor, wenn sie anfängt, am Geistigen selbsttätig teilzunehmen. Aber diese historische Stufe des Geistes ist ihr selbstverständlich. Sie hat dafür nicht einmal den Blick der Dankbarkeit. Mit ganzer Glut fühlt sie nur die unbefriedigten Seiten ihrer wertfordernden Innenwelt, und so stellt sie dem vorgefundenen Bilde der Kultur ein neues, anderes entgegen, das gerade vom Gegensatz zu dem Erreichten sein Licht und seine Farben empfängt. Immer vollzieht sie ihre Bejahungen in der Form des ablehnenden Nein. Wegen dieser Erscheinung konnte Hegel glauben, daß sich die Geschichte in logischen Gegensätzen bewege. Es sind aber nicht Begriffe, die hier miteinander kämpfen, sondern Wertsetzungen und einseitige Lebensformen. Die Geschichte schreitet nicht im dialektischen Dreitakt fort, sondern sie bewegt sich in einer Wertantithetik.

Dabei trägt notwendigerweise jeder erste Schritt der Jugend den Charakter einer weiteren Kulturdifferenzierung. Schon die soziologische Spaltung zwischen der reifen Generation und der neu eintretenden bedingt dieses Auseinanderstreben. Reif geworden

aber wird auch diese Jugend an der schöpferischen Synthese zwischen der alternden Gestalt des Lebens und der neuen Wertrichtung zu arbeiten haben. Erst dann ist das Neue in den Bestand des historischen Wachstums aufgenommen. So erklärt sich auch die „Spiraltendenz" der Menschheitsentwicklung: denn immer wieder kehrt das Geistesleben in die Richtung der früheren Lagen zurück, aber immer auf einer anderen Stufe.

Das Wertschaffen der Menschheit ist daher vergleichbar einem Strom, der sein Bett nie ganz ausfüllt, aber jeweils dort strömt, wo die Flutrinne am tiefsten ist: Die Menschheit lebt jeweils in dem, wonach ihre Sehnsucht am tiefsten ist. Da liegt ihr Glaube, ihr intensivster Wert, ihre metaphysische Bewegtheit.

Es gibt auch Epochen, in denen die Bejahung der irdischen Werte von einem entschiedenen Nein abgelöst wird. Alle Lebensenergien kehren sich dann nach innen und bauen dort die zerstörte Welt herrlicher und schöner auf. Solche Zeiten der Askese sind wie Prüfungszeiten in der Wüste: große Kräfte sammeln sich an, um dann plötzlich wieder befreit über die Erde dahinzuströmen und von ihr in einem neuen Sinne Besitz zu ergreifen.

So das Schauspiel der großen Welt. Wo liegt sein letzter Schlüssel? — Wir dürfen ihn nicht suchen in einer völlig jenseitigen Geisteswelt, die ihre Zwecke hätte losgelöst von den Einzelseelen, und die die Seligkeit und die Verzweiflung der lebendigen Menschen listig ins Spiel setzte, um sich zu befreien und sich zu vollenden. Denn dieses Überindividuelle der Geschichte und der Gesellschaft hat doch wieder sein Leben nur in den Brennpunkten der Einzelseelen, die alles dies mit Sinn erfüllen und in die Einsamkeit des göttlichen Zentrums zurücknehmen. Nur in diesem irdenen Gefäß haben wir den himmlischen Schatz. Ranke hat, gegenüber dem oberflächlichen Glauben, daß erst am Ende der Welt sich das Höchste offenbare, den Satz geprägt: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott." Er hätte mit noch tieferem Rechte sagen können: „Jeder Mensch ist unmittelbar zu Gott." In seinem Innern erhebt sich die Himmelsleiter, auf deren Sprossen emporzusteigen ihm unverwehrt ist. Dieses Emporsteigen selbst aber ist schon ein Ringen mit Gott. Und jeder muß mit seinem Gott ringen.

Es liegt im Zuge der gegenwärtigen Zeit, daß sie das Wort Gemeinschaft mit dem stärksten Tone der Andacht ausspricht.

Die Jugend findet sich in diesem Ideal zusammen. Aber es kommt darauf an, in welchem Geiste man Gemeinschaft sucht. Denn das bloße Beieinander ist noch kein Höherstreben. Ich glaube zu fühlen, worin der Gehalt dieses Gemeinschaftsgeistes besteht: es ist jene ungebrochene Totalität des Lebens, die in der Jugend immer wieder neu geboren wird, und die sich an den Stellen am kräftigsten ihrer selbst bewußt wird, wo sie sich einer gegebenen Einseitigkeit oder Verengung des Lebens mit einem trotzigen Nein entgegenstellt. Das ist die Seite der Jugendemanzipation. Aber es liegt im Wesen der Jugend, daß sie das Bild der Zukunft, die sein soll, zunächst als ein berauschendes Phantasiebild in sich trägt. Die Lebensform der Jugend ist nun einmal ästhetisch. Ihre Hochbilder sind hineingebaut in die imaginative Zone. Sollen sie wirklichkeitsgestaltend werden und in der Erde wurzeln, so müssen sie auch über die Realistik der Arbeit und über die Idealität des Gedankens durchdringen bis in die metaphysische Zone, die als das Letzte und Echteste hinter jenen drei abglänzenden Welten ruht und sie alle aneinander bindet. Wenn dieser Durchbruch erfolgt, so wird aus dem Nein der Jugendemanzipation das Ja der ernsten Lebensgestaltung. Ob dies noch Sache der Jugend sein kann, ist eine gleichgültige Frage: genug, daß wir da hindurchmüssen. Ohne die Ehrfurcht des großen Verstehens, ohne die Weite der erlösenden Liebe, ohne den Glauben der weltüberwindenden Kraft kommt diese Stunde nicht. Kommt sie aber, so ist Gott nahe. —

Wir sind durch die Mannigfaltigkeit geistiger Bildungen hindurchgeschritten, nicht, um uns in der Fülle der Möglichkeiten selbst aufzulösen und zu verlieren. Unser Blick muß auch auf die Höhe der Lebensgestalten eingestellt sein, auf das Maß von echtem Wertgehalt und Göttlichkeit, an dem jede von ihnen teil hat. Die einfachen Grundmotive des Lebens steigern sich zu Hymnen, in denen die wallenden Mächte der Tiefe zu reinen Rhythmen und Gestalten gebändigt sind. Verklärte Sehnsucht ist der Stempel, den der Geist jeder echten Schöpfung, die ihm gelang, aufgeprägt hat.

Das Letzte auszusprechen, wagte selbst Platos schauender Geist nur in den großen Mythen, durch die der Dichter in ihm den Endsieg über den Philosophen davontrug. Es gibt eine Grenze, an der selbst der Flügel des Gedankens nicht weiterträgt, sondern allein das Gleichnis dem Unvergänglichen ahnungsweise gerecht

zu werden vermag. Sollten wir die Bewegung des Lebens in einen solchen mächtigen Schlußmythos ausklingen lassen, so würde aus den ringenden Motiven, die sich in der Labyrinthik der menschlichen Brust miteinander verschlingen und bekämpfen, die aus dem Dunkel des Leides heldenhaft emporsteigen an den Tag der besonnenen, gefaßten Geistigkeit, — aufwallen in befreienden Chören der Gesang:

> Freude, schöner Götterfunken,
> Tochter aus Elysium ...

Auch die deutsche Seele wird in diesem „Dennoch" die Kraft zu ihrer Erlösung finden.

Manuldruck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig.